STORIA DELLA LETTERATURA LATINA CRISTIANA

DALLE ORIGINI ALLA METÀ DEL VI SECOLO

STORIA

DELLA

LETTERATURA LATINA CRISTIANA

DALLE ORIGINI
ALLA METÀ DEL VI SECOLO

PER CURA DI

LUIGI SALVATORELLI
già professore di storia della Chiesa nella R. Università di Napoli

CASA EDITRICE
DOTTOR FRANCESCO VALLARDI
MILANO
BOLOGNA - CAGLIARI - CATANIA - FIRENZE - GENOVA
NAPOLI - PADOVA - PALERMO - PISA - ROMA - SASSARI - TORINO - TRENTO - TRIESTE
BUENOS AYRES - MONTEVIDEO - RIO JANEIRO - SAN PAULO
1936 - XIV

Milano 1936. — Stabilimenti della Casa Editr. Dott. Francesco Vallardi, Milano-Appiano Gentile

ALLA MEMORIA

DI MIO PADRE SALVATORE

E DEI MIEI ZII PATERNI

MONS. LUIGI, ANTONIETTA E ALFONSA

AVVERTENZA

Questo libro non intende fare opera originale di alta critica erudita e tanto meno estetica; ed esclude di proposito la storia del domma e della teologia. Ho voluto semplicemente fornire un manuale, — particolareggiato quanto i limiti assegnati dall'editore permettevano, e preciso quanto per me si è potuto, — a coloro che hanno bisogno di consultare la letteratura latina cristiana antica. Il manuale vuole fornire un orientamento circa gli autori e le opere e circa lo stato dell'indagine critico-erudita.

Per la bibliografia il lettore dovrà innanzi tutto consultare i paragrafi dello Schanz e del Bardenhewer a cui si rimanda per ogni autore. Ad aggiornare le indicazioni bibliografiche di quei due manuali si è aggiunta la menzione degli scritti di qualche importanza comparsi posteriormente, secondo la conoscenza che il sottoscritto ha potuto prenderne fino a tutto il 1935.

Torino, gennaio 1936.

L. Salvatorelli.

INDICE DEI CAPITOLI

PARTE PRIMA.

LA LETTERATURA PRECOSTANTINIANA.

PARTE PRIMA

LA LETTERATURA PRECOSTANTINIANA

CAPITOLO PRIMO.

I PRIMORDI DELLA LETTERATURA LATINA CRISTIANA.

§ 1. *Tardità di sviluppo di questa letteratura. L'uso del greco nel cristianesimo occidentale.* — La comunità cristiana, appena uscita dai confini della Palestina, ebbe per sua lingua di liturgia e di propaganda quasi unicamente il greco. Il suo primo libro sacro fu l'Antico Testamento nella traduzione greca dei Settanta. Una letteratura greca cristiana sorge di già alla metà del I secolo (la più antica lettera di S. Paolo, la I ai Tessalonicesi, viene assegnata al 52). Gli scritti che, ritenuti ispirati dalla fede delle chiese cristiane, entrarono a far parte del canone del Nuovo Testamento, costituiscono per la maggior parte — prescindendo cioè da qualcheduno di essi più tardo — questa primitiva letteratura greca cristiana; sono di pien diritto, per il filologo e lo storico, il primo capitolo della storia di questa letteratura. Gli Evangeli, gli Atti degli Apostoli, l'Apocalisse del nostro Nuovo Testamento (in grado assai minore le lettere apostoliche) formarono dei tipi letterari, che si ripeterono con trasformazioni e deformazioni in esemplari numerosi, i cosidetti apocrifi neotestamentari, non assurti alla dignità della canonizzazione. La loro fioritura si estende per tutta l'età precostantiniana e ancora al di là di essa.

La letteratura cristiana latina non ci presenta nulla di simile. Essa non contribuisce agli incunabuli della nuova religione; opere latine non entrano a far parte delle scritture sacre di questa. La tesi formulata recentemente (dal Couchoud in Francia), che il vangelo di Marco sia stato scritto originariamente in latino non regge neppure come ipotesi (1). La diffusione del cristianesimo dall'Oriente in Occidente è già in pieno corso alla metà del I secolo, anteriormente e indipendentemente dalla stessa attività missionaria di S. Paolo. La netta contrapposizione di un Oriente greco e di un Occidente latino, che troviamo già pienamente stabilita nel IV secolo, non esisteva nei primi tre secoli dell'era

cristiana, e soprattutto nei primi due. Il greco come lingua letteraria si appaiava al latino in Italia, in Gallia o in Africa. Svetonio e Apuleio scrissero in greco parecchie opere, e tutti sanno, che in questa lingua redasse i suoi Ricordi l'imperatore Marco Aurelio. Ma la conoscenza del greco in Occidente nei primi due secoli dell'era volgare andava bene al di là delle classi superiori e letterate. Non solo si facevano a Roma o a Cartagine conferenze in greco, ma circolavano epigrammi e giuochi di parole in greco. Dobbiamo ritenere, che la conoscenza del greco fosse allora in Occidente maggiore che non quella del francese nell'Europa d'oggi, forse non lontana da quella dell'inglese in Egitto o in India.

Questa diffusione popolare del greco in Occidente riposava in gran parte sulla larghissima immigrazione dalla Grecia, dall'Asia, dalla Siria, dall'Egitto di schiavi, mercanti, artigiani, sacerdoti, maghi, indovini, e simili. Ora questa, che potremo chiamare diaspora ellenistica, formò altresì l'ambiente sociale, in cui il cristianesimo compì più largamente la sua diffusione, sia rivolgendosi dapprima ai giudei sparsi per tutto l'impero, sia passando da questi alla popolazione pagana attraverso il ponte dei « tementi Dio », cioè dei simpatizzanti col monoteismo e la morale giudaica. A doppia ragione, pertanto, il cristianesimo occidentale fu da principio una formazione sociale di lingua prevalentemente greca; al che si aggiungeva, o piuttosto precedeva, il fatto importantissimo, che il greco era già costituito come lingua dei libri sacri (Antico e poi Nuovo Testamento) e della liturgia. A Roma e in Gallia la liturgia cristiana seguitò a celebrarsi in greco fin molto avanti entro il III secolo. Sin quasi alla fine di esso le tombe dei papi nella cripta del cimitero di Callisto portano il nome del sepolto in greco.

Abbiamo così il fatto, che nel II secolo, e ancora nella prima metà del III, opere letterarie cristiane sorte in Occidente vengono redatte in lingua greca. Non solo Giustino, un orientale che dimorò a Roma, pubblicò in greco i suoi scritti apologetici; ma Ireneo, un asiatico che però fu prete e vescovo di Lione, redasse parimenti in greco la sua voluminosa opera comunemente chiamata *Adversus haereses*. Ma, quel che conta ben più, le stesse comunità di Lione e di Vienna si servono del greco per raccontare circa il 177 ai loro confratelli di Asia, in una lettera rimasta famosa, le prove e le vittorie dei loro martiri (forse lo stesso Ireneo fu il redattore della lettera). A maggior ragione è in greco la lettera della comunità cristiana ai Corinzi (fine del I secolo), nota come Prima lettera di Clemente. In greco ancora è il *Pastore* di Erma, opera apocalittica ed edificante scritta a Roma verso la metà del II secolo. Fin nella prima metà del III secolo un prete romano, Ippolito — che fu anche vescovo scismatico della comunità romana —, scrisse in greco le sue opere teologiche ed erudite. Infine lo stesso Ter-

tulliano, che potremmo chiamare il fondatore della letteratura cristiana latina, redasse anche in greco, ó in greco soltanto, taluna delle sue opere (cfr. § 19).

§ 2. *Le traduzioni latine della Bibbia.* — Potrebbe essere, che la prima versione latina sistematica della Bibbia avvenisse altresì in Africa, paese ove l'ellenizzazione fu meno profonda, e la reazione ad essa più pronta e più forte. In forma non sistematica, però, questa opera di versione dovette cominciare nell'Occidente cristiano contemporaneamente nei vari luoghi, ed assai presto. Per quanto, infatti, la primitiva diffusione del cristianesimo in Occidente avvenisse con prevalenza dell'elemento giudaico ed ellenistico, e per quanto anche fuori di questo potesse il greco esser diffuso largamente, pure fedeli che conoscevano solo il latino ce ne furono certo ben presto. Si dovette quindi ricorrere per essi nella catechesi religiosa a traduzioni dei testi sacri, comprese le pericopi liturgiche, che si saranno fatte in un primo tempo solo oralmente, ma ben presto si dovettero incominciare a scrivere fra le righe o nei margini delle Bibbie greche. A poco a poco le traduzioni si estesero ad interi libri, e poi a tutto il Nuovo Testamento e a tutto l'Antico. Man mano che il greco veniva eliminato dall'uso privato e pubblico delle comunità occidentali, queste traduzioni, che chiameremo la Bibbia antico-latina (« Latina Vetus »), presero il posto del Nuovo Testamento e dei Settanta, anche ufficialmente. Allorchè S. Girolamo si accinse, alla fine del IV secolo, a dare alla chiesa d'Occidente una nuova Bibbia latina, più conforme ai testi originali, egli trovò in pieno possesso, già consacrato da una lunga tradizione, questa Bibbia antico-latina. Essa era allora la « Volgata », e passò qualche secolo prima che questo posto e questo titolo fossero assunti definitivamente dalla Bibbia geronimiana.

S. Agostino ci dice, che era possibile annoverare i traduttori greci della Bibbia, ma non quelli latini: nei primi tempi della fede cristiana chiunque credesse di avere un po' di conoscenza delle due lingue, se si trovava in mano un codice greco della Sacra Scrittura, si accingeva a tradurlo (2). Fatta la tara di una certa esagerazione retorica, questa descrizione agostiniana ci dà un'idea abbastanza esatta di come procedette in Occidente l'opera molteplice e spontanea di traduzione dell'Antico e più ancora del Nuovo Testamento. Lo stesso Agostino ci segnala errori di traduzione, che danno un'idea del livello non alto di molti di questi improvvisati traduttori (3). E S. Girolamo a sua volta ci dice — sia pure, anche lui, con una punta di esagerazione — che le versioni latine sono quasi tante quanto i codici, e ci parla pure di errori di traduzione, di correzioni sbagliate del testo per opera di presuntuosi (4). Un testimonio più antico e più spassionato — poichè non aveva da far valere in proposito l'opera sua —, Tertulliano, sa anch'egli di interpreti non troppo accurati del greco scritturario (5).

Noi, però, non siamo ridotti a queste testimonianze antiche sulle versioni pregeronimiane della Bibbia. Ce ne sono pervenuti una cinquantina di manoscritti, sebbene in più casi il testo non sia pregeronimiano puro, ma presenti mescolanze con quello della Volgata. La grande maggioranza di questi manoscritti sono del Nuovo Testamento; dell'Antico non possediamo che frammenti, per lo più in palimpsesti. Occorre aggiungere, che taluni dei cosidetti libri deuterocanonici nella nostra Volgata sono rimasti quelli dell'antica versione latina, perchè S. Girolamo non si è data la pena di farne una nuova traduzione: tale è il caso della Sapienza, dell'Ecclesiastico, dei libri dei Maccabei. Anzi per il Nuovo Testamento lo stesso testo geronimiano ci serve fino ad un certo punto a farci un'idea della Latina Vetus, giacchè, come è noto, S. Girolamo — a differenza di quel che fece per l'Antico Testamento — non dette una versione nuova, ma si limitò a correggere sul testo greco l'antica. — Per ambedue i Testamenti ci soccorrono, accanto ai resti manoscritti, numerose citazioni degli antichi scrittori latini cristiani, le quali in gran parte sono state trascritte dai copisti tali e quali, senza, cioè, una revisione sistematica sulla Volgata. Qualcosa, infine, possiamo ricavare anche dalle antiche iscrizioni cristiane.

§ 3. *L'« Afra » e l'« Itala »*. — Si è generalmente d'accordo, che i resti pervenutici della Latina Vetus rappresentino diverse traduzioni originarie. (V'è chi sostiene l'unicità di traduzione primitiva almeno per alcuni libri). E si è pure d'accordo nel distinguere un tipo africano (l'« Afra ») da un tipo europeo. L'Afra è rappresentata, oltre che da taluni manoscritti (quali i codici *k*, *e* dei Vangeli, *h* degli Atti, lettere cattoliche, Apocalisse), soprattutto dalle abbondantissime citazioni di S. Cipriano, e poi da quelle degli altri scrittori africani. Occorre mettere a parte il testo delle citazioni di Tertulliano, che differisce notevolmente dall'Afra. La tesi, ch'egli non abbia avuto avanti a sè una Bibbia latina, ma abbia tradotto semplicemente da sè sul greco, è oggi abbandonata; ma rimane oscuro, se egli abbia usato un'altra traduzione parallela all'Afra, o se questa sia invece posteriore.

Il tipo europeo della *Vetus latina* è rappresentato innanzi tutto dalla cosiddetta « Itala ». Il nome risale a un passo famoso di S. Agostino, che conviene riportar testualmente: « In ipsis autem interpretationibus Itala caeteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae » (6). L'arbitraria emendazione testuale del Bentley, che eliminava l'oggetto della controversia, facendo dire ad Agostino una banalità: *illa* caeteris praeferatur, *quae* ecc., non vale la pena di esser discussa. Non più accettabile è l'opinione del Burkitt, che Itala = Volgata; che, cioè, S. Agostino avrebbe indicato la nuova versione di S. Girolamo (quella che fu poi chiamata Volgata), o anche la revisione dell'antica versione da lui fatta sul testo esaplare dell'A. T. greco. Si tratta certamente della versione antico-latina, e di un tipo

particolare di essa; l'interpretazione più ragionevole è, che questo tipo sia quello conosciuto da Agostino a Milano, capitale della diocesi d'Italia (cioè dell'Italia settentrionale; il resto d'Italia formava la diocesi di Roma). Ciò tuttavia non significa, ch'esso avesse corso unicamente a Milano e nell'Italia settentrionale. Apparteneva al medesimo tipo il testo preso per base da Girolamo nel suo lavoro di ritocco del Nuovo Testamento? Non sappiamo: possiamo ritenere, ad ogni modo, che questo secondo testo fosse quello corrente a Roma. Tentarne una ricostruzione, in base al confronto colla Volgata, è possibile, ed è stata tentata (7). Accanto a questo tipo, Prevolgata in senso stretto, altri diversi sembrano certamente essere esistiti, come quello di *k*, il codice Bobbiense (IV-V sec.), e di *a*, il codice Vercellense (IV sec.).

Poichè l'Afra è già adoperata correntemente da S. Cipriano, essa deve risalire almeno alla prima metà del III secolo. Colla traduzione adoperata da Tertulliano risaliamo almeno alla seconda metà del II. Per le traduzioni europee (indicate spesso collettivamente col nome Itala in senso largo) abbiamo prove sicure di esistenza solo nel III secolo, ma presunzioni di una maggiore antichità non mancano. Se si potesse dimostrare (come è stato tentato da Eb. Nestle) che i vangeli dell'Itala sono stati tradotti ciascuno da mano differente, ciò sarebbe indizio di grande antichità; si risalirebbe infatti a quando ancora non si era costituito il gruppo dei Quattro vangeli, e questi circolavano ancora separatamente. — A questo proposito sia fatta menzione della congettura, che il Diatessaron, o combinazione dei quattro vangeli, redatto dal siro Taziano intorno alla metà del II secolo, sia stato anch'esso tradotto in latino (ce ne conserverebbe l'ultima derivazione un'armonia evangelica olandese medievale). Molto più sicura di questo Diatessaron latino è l'esistenza di un'antica traduzione latina — di cui restano molti frammenti in Tertulliano — del Nuovo Testamento dell'eretico Marcione (composto, come si sa, dell'evangelo di Luca e delle lettere di S. Paolo). Questa dovette essere, anzi, la traduzione sistematica più antica in latino del Nuovo Testamento, d'intorno il 150 e in Roma; e v'è chi sostiene che in parte la Latina Vetus cattolica possa non esserne che il rimaneggiamento.

§ 4. *Caratteri linguistici e stilistici della Latina Vetus*. — La Afra di distingue dall'Itala (in largo senso) particolarmente per certe traduzioni particolari di vocaboli greci, che in essa ritornano costantemente: *agape* per *charitas*, *tinguere* per *baptizare*, *benenuntiare* per *evangelizare*, *catà* per *secundum*. Come si vede, si tratta alternativamente di imprestiti di peso dal greco e di latinizzazioni letterali di parole greche. — Nonostante, queste differenze tra l'Afra e l'Itala, noi vediamo come ambedue i tipi della Bibbia antico-latina abbiano in comune una trasformazione linguistica sensibile del latino classico. Questa si afferma innanzi tutto nel vocabolario: oltre i vocaboli tolti

di peso dal greco (*baptismus*, *chrismà*, *holocaustum*, *paradisus*, *abyssus*), abbiamo abbondantissime neoformazioni di sostantivi, aggettivi e verbi. Per le due prime categorie vengono impiegati tutta una serie di suffissi, per lo più dal suono rotondo e conferenti alle parole come una certa corporeità o solennità: *abominamentum*, *supplicamentum*, *mollificamen* (= *crassitudo*), *pinguamen* (= *adeps*), *reliquiarium*, *coquinatorium*, *acceptabilis*, *concupiscibilis*, *aeternalis*, *pestilentiosus*, *disciplinatus*, *insensatus*. Verbi nuovi vengono formati da nomi o da aggettivi: *custodiare*, *deliciari*, *fornicari*, *principare*; oppure si creano composti con preposizioni, alla greca: *adampliare*, *adproximare*, *annullare*, *demembrare*, *subintroducere*, *cooperire*. Si trasforma anche il significato delle parole — e anche qui, in più casi, ricalcando il greco —: *advocatio* (παράκλησις) per *solatium*; *commotio* (συσσεισμός) per *procella*; *oratio* per *preces*; *incredibilis* per *incredulus*; *epulari* per *laetari*; *eructare* per *proferre*. Anche qui si afferma la tendenza alle espressioni accentuate, realistiche, pittoresche.

Anche la morfologia si altera: forme attive prendono il posto di deponenti (*praevaricare*, *lamentare*), impersonali divengono personali (*paenitebitur deus*), avvengono trasposizioni di declinazioni (*lampada*, *retia*) o di coniugazioni (*amoveam* per *amovebo*), o parificazioni analogiche (*afferet* per *affert*, *transiebat* per *transibat*). Nella sintassi troviamo la proposizione dipendente col pronome o la congiunzione invece dell'infinito: *scio te qui sis Sanctus Dei*; *vidit quia*. Ma soprattutto nella sintassi il carattere che colpisce è quello della costruzione paratattica che si sostituisce alla rigorosa subordinazione latina, la frase semplice che prende il posto del periodo complicato; e nelle singole proposizioni l'ordine diretto (soggetto, verbo, complemento oggetto) predominante sull'inverso.

Soprattutto da queste caratteristiche sintattiche vediamo, come il carattere di questo primitivo latino cristiano sia somigliante alle lingue romanze. Abbiamo infatti innanzi un latino volgare di fisiononomia assai distinta dal letterario; precisamente, cioè, quel latino che si continuò nelle lingue neolatine. Sotto quest'aspetto la Bibbia antico-latina ha avuto indubbiamente una grandissima importanza, che tuttavia qui non dobbiamo se non accennare. Più lungo discorso dovremmo fare, se essa, oltrechè sulla formazione degli idiomi neolatini, avesse avuto anche una influenza determinante sulla lingua della successiva letteratura latina cristiana. Ma ciò non è stato, o lo è stato almeno in misura molto scarsa. La molteplice opera di versione latina della Bibbia non fu l'inizio di una letteratura cristiana latina di carattere popolare. I primi cristiani latini che impugnarono la penna a difesa e propaganda della loro religione, a istruzione e polemica in seno alle comunità, adoperarono nel complesso la lingua letteraria e le forme retoriche della letteratura profana e dotta, arrestando agli inizi lo

svolgimento di una letteratura cristiana interamente originale, per il contenuto e la forma.

§ 5. *Altre traduzioni dal greco.* — Oltre l'Antico e il Nuovo Testamento, altri scritti cristiani di lingua greca furono tradotti in latino nell'età precostantiniana, e talora assai anticamente, per i bisogni e i desideri religiosi delle comunità occidentali. La fioritura larghissima, di cui s'è fatto cenno in principio, della letteratura apocrifa nel mondo greco cristiano non potè rimanere certo senza effetto su quello latino. Ma, come gli stessi testi greci a noi pervenuti sono in più di un caso tarde manipolazioni, le traduzioni o rimaneggiamenti latini appartengono, quasi senza eccezione, alla età postcostantiniana e spesso addirittura al principio del Medio Evo. Non è possibile, quindi, esaminarli qui, e neppure ricavarne indizi sicuri circa la diffusione che questa letteratura deve avere avuto già nel II e III secolo nel mondo latino cristiano.

Possiamo invece con più sicurezza affermare che risalgono al periodo precostantiniano le traduzioni latine di taluni scritti cristiani, che ebbero gran diffusione e autorità, e talora furono considerati addirittura come scritture sacre. Tale è il caso dei cosiddetti « Padri Apostolici », nome convenzionale, con cui vengono designati un gruppo di scritti che vanno dalla fine del del I secolo alla metà incirca del secondo. Ebbero fra di essi traduzioni latine antiche la *Didachè*, specie di primitivo catechismo cristiano; la già menzionata Prima lettera di Clemente; la cosidetta *Epistola di Barnaba* (uno scritto antigiudaico); la Epistola di Policarpo (vescovo di Smirne, metà del II sec.); il pur menzionato *Pastore* di Erma. Antica è pure la traduzione latina dell'*Adversus haereses* di Ireneo, la quale opera, anzi, è pervenuta a noi solo in questa traduzione (alcuni, però, vorrebbero abbassarne la data al IV secolo). È un ricalco servile del testo greco, nella dizione e nella sintassi, e per tale riguardo potrebbe avvicinarsi alla Bibbia antico-latina. Ma, mentre in questa abbiamo una creazione linguistica e stilistica, nella versione d'Ireneo si tratta di semplice incoltura letteraria di un traduttore, che ricalca il testo e scrive dei periodi duri e involuti, perchè è incapace di fare altrimenti. L'opera, pertanto, non ha alcun valore letterario proprio, e serve unicamente per ricostruire il testo greco originario.

Oltre ai frammenti della menzionata traduzione del Nuovo Testamento marcionita, ci sono pervenuti, in esemplari della Bibbia latina, dei prologhi marcioniti alle lettere di S. Paolo, e così pure altri prologhi cattolici ed ereticali ai quattro vangeli. Dei primi è generalmente ammessa l'antichità, e che si tratti di traduzione da originali greci perduti, e altrettanto viene sostenuto autorevolmente dei secondi; per gli ultimi è incerto, se si tratti di originali o traduzioni, e per la data si oscilla fra il III e la fine del IV secolo. Si tratta, comunque, di docu-

menti che interessano la storia del canone e delle eresie, non la storia della letteratura cristiana. — Ciò vale a maggior ragione per l'elenco, pervenutoci mutilo in principio, di libri neotestamentari, detto *Canone muratoriano* dal nome del suo scopritore ed editore. È un documento della seconda metà del II secolo, in latino estremamente barbaro, di cui è incerto se sia traduzione da un originale greco.

§ 6. *Atti dei martiri.* — Un genere letterario coltivato anonimamente nell'età precostantiniana dal cattolicismo occidentale, in latino, ma secondo ogni probabilità sull'esempio greco, è quello degli Atti dei martiri. Con questo termine generico si designano spesso tanto gli Atti propriamente detti, che sono resoconti giudiziari estratti dai protocolli ufficiali, o redatti su appunti di testimoni del dibattito; quanto le Passioni, che hanno forma di racconto e svolgimento più ampio. Le Passioni, a loro volta, si distinguono in quelle contemporanee, risalienti pure spesso a testimonianze oculari ed auricolari, e nelle posteriori Leggende, amplificate o inventate di sana pianta.

La fioritura delle leggende di martiri appartiene all'età postcostantiniana. Qui vanno ricordati taluni Atti e Passioni (del primo tipo), che elenchiamo in ordine di tempo, senza distinzione dei due gruppi.

Gli *Acta martyrum Scilitanorum* (o *Scillitanorum*) ci sono conservati in varie redazioni (una greca, certo traduzione), di cui una si presenta come l'originale, e risponde in sostanza al protocollo ufficiale. Abbiamo in essi la comparsa nell'anno 180 innanzi al tribunale proconsolare di Cartagine di un gruppo di cristiani, uomini e donne, di Scili (o Scilli) in Numidia, il loro interrogatorio e la condanna. Alla fine è detto semplicemente, che tutti furono coronati dal martirio. Le risposte dei confessori al giudice — a differenza di quanto accade nelle Passioni posteriori — sono brevissime; tanto più ne risulta la fermezza eroica della loro fede. Gli Atti dei martiri scillitani sono forse il documento più autentico e più semplice del genere da noi posseduto.

Con gli *Acta SS. Perpetuae et Felicitatis* siamo già ad un tipo molto più sviluppato, in cui il resoconto del processo cede il posto al vero e proprio racconto a scopo edificante, contesto però, in questo caso, in gran parte di elementi autobiografici. Si tratta di cinque neofiti che soffersero il martirio nel 202 o 203 in Africa e verosimilmente a Cartagine: una giovane dama, Vibia Perpetua, due schiavi, Felicita e Revocato, e due altri uomini liberi, Saturnino e Saturo. Dopo un'introduzione del redattore seguono memorie di Perpetua. Questa narra come i confessori fossero da principio messi sotto custodia senza essere portati in carcere, e come invano il padre pagano cercasse di persuaderla all'abiura. Poichè erano ancora semplici catecumeni, i confessori si fanno battezzare; vengono quindi portati in un'orrida prigione, ove tuttavia a Perpetua è concesso di allattare il suo bambino e tenerlo presso di sè. Allora il carcere le sembra un palazzo magnifico. È favorita da visioni:

in una di esse vede una scala d'oro che toccava il cielo, ma al cui piede giaceva un gran dragone, mentre sui lati ogni specie di triboli minacciavano di afferrare e ferire chi salisse. Tuttavia Perpetua segue l'invito di Saturo già quasi in cima, e raggiuntolo, trova un magnifico giardino, ove l'accoglie un vecchio pastore. Nuove insistenze del padre e anche del magistrato, che fanno appello ai suoi affetti di madre e di figlia. Ora il bambino l'è tolto, ma Dio volle, che non sentisse più il bisogno del seno materno, e che la turgidezza del petto non molestasse più Perpetua. Pronunziata la sentenza di condanna alle fiere, Perpetua ha nuove visioni dell'al di là, in cui appare un suo fratellino già morto, e della prova vittoriosa che l'aspetta nel circo.

Qui terminano le memorie di Perpetua. Seguono il racconto fatto da Saturo di una sua visione in carcere; quello su Felicita (del redattore, ma probabilmente su note lasciate dalla martire), sgravatasi due giorni prima dell'esecuzione, e che quindi potè condividere la sorte dei compagni; infine un'ampia descrizione del martirio. I martiri si danno fra loro il bacio di pace; gli uomini soccombono ad un cinghiale, a un orso e ad un leopardo, le donne a una vacca selvaggia. I gladiatori danno il colpo di grazia; Perpetua si punta essa medesima alla gola la spada del gladiatore, che non l'aveva spacciata al primo tratto.

La redazione è opera di un compagno di fede, che la stese poco dopo il martirio. Il redattore era montanista, e l'opera sua era destinata ad esser letta nelle adunanze della setta a provare — colle visioni di Perpetua e di Saturo — che lo Spirito continuava a rivelarsi. Per questo montanismo, e per certe somiglianze di forma, si è voluto identificare il redattore con Tertulliano. Ma questi (*De anima* 55) fa esplicito riferimento alla visione di Saturo — attribuendola erroneamente a Perpetua — senza nessun accenno ad opera sua; il che pare che basti per escludere l'ipotesi.

Abbiamo degli Atti delle SS. Perpetua e Felicita un testo latino originario ed uno abbreviato. È stata anche rinvenuta una recensione greca, di cui si è voluto sostenere — ma molto probabilmente a torto — che sia l'originale.

Questi Atti sono forse il più bel documento agiografico, e in generale una delle più belle produzioni, della letteratura cristiana antica. Eroismo religioso ed affettuosa umanità, fervore di fede e semplicità di espressione ne fanno veramente un *unicum*. Pochi documenti come questo ci fanno penetrare nella vita intima delle antiche comunità cristiane e ce ne spiegano la ricchezza di vita interiore, che fece il successo della nuova società religiosa.

Grande valore documentario ed immediatezza di riferimento vengono generalmente attribuiti anche agli *Acta S. Cypriani*. Si tratta del vescovo di Cartagine, di cui parleremo nel cap. IV. Essi constano di quattro parti: interrogatorio di Cipriano davanti al proconsole Aspasio

Paterno e sua relegazione a Curubis (257); richiamo dall'esilio a Cartagine e nuovo arresto; interrogatorio di Cipriano davanti al proconsole Galerio Massimo e condanna alla decapitazione; esecuzione della sentenza (14 settembre 258) e sepoltura del martire. Si tratterebbe di resoconti stesi da testimoni oculari (il primo fors'anche da Cipriano stesso), e poi riuniti insieme. Il Reitzenstein ha impugnato l'autenticità degli Atti, giudicandoli in parte rimaneggiati, in parte inventati.

Ci limitiamo a menzionare una serie di Atti di martiri appartenenti alla seconda metà del III secolo e al principio del IV, fino alla pace della Chiesa. La maggior parte di essi sono africani: Mariano, Giacomo ed altri (259?); Montano, Lucio ed altri (259); Massimiliano (295); Marcello e Cassiano (298?), Saturnino, Dativo ed altri (304); Massima, Seconda e Donatilla (304). Spagnuoli sono gli Atti di Fruttuoso, Augurio ed Eulogio (259). Più d'uno sono di martiri di Pannonia o di Mesia: Giulio (303 o 304), Ireneo (304), Quirino (309). Un vescovo africano, Felice, viene martirizzato, pare, a Venosa in Puglia (303). Siciliano è il diacono Euplo od Euplio (303). — In più di un caso abbiamo recensioni diverse, anche in greco accanto al latino; l'attendibilità non è dappertutto ugualmente sicura; il carattere della narrazione varia, dal protocollo giudiziario alla narrazione colorita retoricamente e imitata da Atti anteriori: tale è il caso per gli Atti di Mariano e Giacomo, e di Montano e Lucio, ambedue imitati da quelli di S. Perpetua e Felicita.

NOTE AL CAPITOLO PRIMO.

Una storia della letteratura latina cristiana antica (altrettanto si potrebbe dire della greca), la quale, basata su tutta l'erudizione contemporanea, delinei lo svolgimento di essa letteratura, valutandone e inquadrandone i diversi prodotti secondo le esigenze della critica storico-letteraria, non esiste a tutt'oggi.

Il materiale per la storia della letteratura cristiana antica (greca e latina) è raccolto con straordinaria completezza e criticamente elaborato nella grande opera di A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Teil 1: *Die Überlieferung und der Bestand*, Leipzig, 1893; Teil 2: *Die Chronologie*, 2 Bde, 1897-1904. La parte espositiva non è mai uscita.

Si accompagna invece all'indicazione (molto più succinta) del materiale l'esposizione degli autori e degli scritti della letteratura cristiana latina antica nelle due opere seguenti, fondamentali come repertori di consultazione e strumenti di lavoro:

M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur* (München, nello *Handbuch* d'Ivan von Müller), che dedica alla letteratura cristiana trattazione altrettanto sistematica ed ampia che a quella pagana. Ciò avviene nella Parte III (da Adriano a Costantino, 1922^3), e nella IV, 1 (Quarto secolo: 1914^2) e 2 (fino a Giustiniano: 1920). I capitoli relativi nella P. III e IV 2 sono stati redatti, o rielaborati da G. Krüger (citato: Schanz, o Schanz-Krüger).

O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (Freiburg im Br.) I (sino alla fine del II sec.: di letteratura latina vi è soltanto Minucio Felice) 1913^2; II (sino al principio del Quarto secolo) 1914^2; III (Quarto secolo; comprende anche S. Girolamo) 1923^2; IV (Quinto secolo) 1924; V (fino alla metà del VII sec. per la lett. latina) 1932 (citato: Bardenhewer). — Può riguardarsi come un compendio

dell'opera maggiore la *Patrologie* dello stesso BARDENHEWER, che qui va ricordata sopratutto per la sua trad. italiana a opera di A. MERCATI (Roma, 1903, sulla 7.ª ed. tedesca, con aggiunte bibliografiche: vi sono registrate particolarmente le trad. italiane dei testi).

La prima di queste opere è redatta secondo un punto di vista puramente filologico, nella seconda si unisce ad esso quello teologico. In ambedue il carattere di repertorio predomina assolutamente su quello estetico-letterario. Per questo punto di vista conserva ancora valore A. EBERT, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*. Bd. I: *Geschichte der christlich – lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grosses* (Leipzig, 1889²). — Un tentativo di breve trattazione storico-estetica a larghi tratti (accompagnata da note erudite) è quello di A. G. AMATUCCI, *Storia della letteratura cristiana* (Bari, 1929) — Amplissima esposizione del contenuto delle singole opere, con ampie indicazioni erudite, dà U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana* (Torino): I (s. d., ma 1923), fino a Costantino; II (1928), comprendente il IV secolo, con S. Gerolamo; III, 1 (1932), comprendente S. Agostino. — Un libro di piacevole lettura (con indicazioni erudite) è l'*Histoire de la littérature latine chrétienne* di P. DE LABRIOLLE (Paris 1924²). — La *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe* di P. MONCEAUX (Paris, 1901 e ss., 7 voll.) abbraccia per ragione di materia gran parte della letteratura latina cristiana antica, e quasi tutta quella precostantiniana (nei tre primi volumi). — Da consultare altresì le ampie trattazioni degli scrittori africani in E. BUONAIUTI, *Il cristianesimo nell'Africa romana* (Bari, 1928).

I testi della letteratura latina cristiana antica sono raccolti quasi tutti (salvo, naturalmente, le scoperte posteriori) nella grande raccolta edita da J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus* (Paris, 1844 ss.) divisa in due parti, latina e greca. I 221 volumi della Patrologia latina arrivano fino a Innocenzo III, comprendono, cioè, anche gran parte della letteratura latina medievale. Il Migne non dà edizioni critiche sue, ma riproduce le precedenti, generalmente le migliori (ma non sempre correttamente), insieme anche coll'apparato d'introduzione, dissertazioni e note; il che rende la raccolta particolarmente preziosa (cit.: MIGNE). — Una nuova collezione, questa ristretta agli scrittori antichi fino al 7.° secolo compreso, e comprendente solo recensioni critiche *ex novo*, è il *Còrpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (cit.: CSEL) pubblicato dal 1866 in poi dall'Accademia delle Scienze di Vienna. Esso ha proceduto lentissimamente, ed è ancora assai lontano dal compimento. — Buone edizioni, con apparato critico e note, di parecchi fra i più importanti testi nel *Florilegium patristicum* iniziato da G. RAUSCHEN (Bonn).

Amplissime indicazioni sulle edizioni dei nostri testi e la letteratura relativa sono contenute tanto nello Schanz quanto nel Bardenhewer. Per tenersi al corrente servono la *Revue d'histoire ecclesiastique* di Lovanio e la *Theologische Literaturzeitung* di Lipsia.

§ 1. Sul greco in Occidente e nella chiesa occidentale cfr. SCHANZ III, § 771; MORICCA, I, c. 1; DE LABRIOLLE, c. 1.

(1) Cfr. P. ALFARIC, *L'évangile selon Marc* (Paris, 1929), pp. 52 ss.

§§ 2–4. Sulle antiche versioni latine della Bibbia e i testi pervenutici cfr. SCHANZ, III, §§ 772–773; JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament* (Tübingen, 1931⁷) § 52, e in genere le Introduzioni neotestamentarie nella parte generale; E. NESTLE, *Bibelübersetzungen, lateinisch*, nella *Realencyklopädie* di Herzog-Hauck III (1897), pp. 24-35; MONCEAUX I c. 3 (per la Bibbia africana). La maggior raccolta, ma naturalmente antiquata, di testi della « Latina Vetus » è quella di P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, 1743, 1751² — Per la lingua della « Vetus Latina » sono particolarmente importanti gli studi di H. RÖNSCH annoverati dallo Schanz, in particolare i *Collectanea philologa* (Bremen, 1891).

(2) *De doctrina christiana*, II, 11, 16 (= Migne, XXXIV, 43).

(3) Ivi 12,17 (Migne ivi).

(4) *Ep. ad Damasum*, che fa da prefazione alla sua versione dei Vangeli (= Migne, XXIX, 526 s.).

(5) *Adv. Marc.* II, 9 (p. 345, 24 Kr.).

(6) *De doctr. christ.*, II, 15, 22 (= Migne, XXXIV, 46). Per le discussioni filologiche sul passo cfr. SCHANZ, III, p. 447.

(7) V. H. J. VOGELS, *Vulgatastudien. Die Evangelien der Vulgata untersucht auf ihre lateinische und griechische Vorlage* (Münster i. W., 1928).

§ 5. Cfr. SCHANZ, III, § 774; HARNACK, 1, p. 883 s. (« Alte lateinische Ubersetzungen altchristlicher griechischer Schriften »).

§ 6. Cfr. BARDENHEWER, II, § 93, che dà un elenco completo; SCHANZ, II, § 768 (Atti in generale), 769 (Scillitani), 770 (Perpetua). — Per la critica storico-letteraria degli Atti dei martiri le opere fondamentali sono quelle del bollandista H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1906²; *Les origines du culte des martyrs*, ivi, 1912; *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, ivi, 1922. La raccolta più ampia di Atti dei martiri (insieme con le altre vite di santi) è quella degli *Acta Sanctorum*, pubblicata a Lovanio da un particolare collegio gesuitico, detto dei Bollandisti (da Bolland, il primo di essi), dal 1643 in poi. Esso segue l'ordine dell'anno liturgico, e si trova presentemente al mese di novembre. — Una raccolta di Atti di martiri dei primi quattro secoli, è quella del maurino TH. RUINART, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Parisiis 1689 (1713²). Una raccolta più piccola, ma più critica, è quella moderna di R. KNOPF, *Ausgewählte Märtyrerakten* (Tübingen 1929³). Vi si trovano particolamente i tre primi Atti ricordati da noi. — Degli Atti di S. Perpetua una recente edizione di G. SOLA (Roma. 1921, in « Scrittori cristiani antichi ») dà il testo latino colla traduzione accanto, note e introd. — Atti di Cipriano: R. REITZENSTEIN, *Die Nachrichten über den Tod Cyprians* (nei *Sitzungsberichte* dell'Accademia di Heidelberg, Philos. hist. Kl., 1913, Abhandlung 14).

CAPITOLO SECONDO.

MINUCIO FELICE.

SOMMARIO. — § 7. La personalità di Minucio. — § 8. Il contenuto del dialogo. — § 9. Forma e pensiero. — § 10. Minucio Felice e Tertulliano.

§ 7. *La personalità di Minucio.* — Pur rimanendo indecisa la questione — di cui parleremo appresso — della priorità fra Minucio Felice e Tertulliano, è opportuno in una trattazione della letteratura latina cristiana dare al primo la precedenza sul secondo, perchè l'unica opera di lui appartiene a quel genere apologetico, che fu il primo sforzo letterario propriamente detto del cristianesimo latino. La tanto più vasta attività letteraria di Tertulliano, invece, trattò, insieme col genere apologetico, altri che hanno attinenza coll'ulteriore sviluppo del cristianesimo occidentale.

Dal dialogo *Octavius*, dalle notizie di Lattanzio e Girolamo e anche da certi dati epigrafici (il nome Minucio Felice è stato ritrovato in iscrizioni africane) ricaviamo, che Marco Minucio Felice fu un valente avvocato d'origine africana stabilitosi a Roma. Quivi egli fu in relazione con un compatriota, probabilmente originario di Cirta, Cecilio Natale (1). Fu altresì suo collega ed amico un Ottavio Gennaro; ambedue ebbero occasione d'intervenire a processi di cristiani, e, dapprima ostilissimi alla nuova religione, finirono per convertirsi ad essa, prima Ottavio e poi Minucio. Ottavio premorì all'amico, e il dialogo si presenta anche come una commemorazione del defunto.

§ 8. *Il contenuto del dialogo.* — Ricorda dunque Minucio, iniziando l'*Octavius*, come l'amico ora morto fosse venuto a Roma, e come si recassero ambedue, insieme con Cecilio Natale, ad Ostia, profittando delle ferie giudiziarie per la stagione della vendemmia. Quivi passeggiano sulla riva del mare, e, incontratisi in un simulacro di Serapide, Cecilio lo saluta. Ottavio allora rimprovera Minucio di lasciare l'amico e collega nell'errore religioso; e ne segue, sulla riva del mare, una disputa, in cui Minucio — forse perchè cristiano di più recente data e in stretta amicizia con Cecilio — fa da arbitro. Cecilio svolge per primo le sue opinioni, che per verità sono di filosofia scettica ed epicurea: nulla sap-

piamo di certo intorno alle cose celesti, agli Dei e alla provvidenza divina; sembra piuttosto, che il caso e la fortuna governino tutto. Ma, appunto perchè in tale incertezza, conviene attenersi come cittadini alle pratiche e alle credenze tradizionali: seguendole, i Romani sono giunti ad avere il dominio del mondo, senza per questo ripudiare le divinità degli altri popoli, ma anzi accogliendole accanto alle proprie. È temerità irreligiosa ripudiare questi culti tradizionali, dimostratisi così utili e consacrati dal consenso universale. E la temerità è tanto maggiore quando il ripudio viene, non da filosofi, ma da una feccia plebea, professante nell'oscurità della notte culti grotteschi, riti immani, costumi nefandi. I cristiani sono peggiori dei Giudei, che, pur riconoscendo un solo Dio, gli prestano almeno culto visibile e pubblico. Assurde sono le credenze cristiane in un Dio onnipresente, in un futuro incendio e distruzione del mondo, nella risurrezione, in una beatitudine ad essi riserbata dal loro Dio, che non è capace qui in terra di proteggerli dalla miseria e dai supplizi.

Ottavio incomincia la sua replica rilevando in Cecilio la contraddizione tra scetticismo e professione religiosa. Egli rivendica anche a gente illetterata ed umile, come i cristiani, la coscienza e il giudizio naturali necessari per possedere una fede religiosa. Confuta la filosofia scettica di Cecilio: la considerazione dell'universo e delle sue singole parti ce lo mostra organizzato secondo certi fini, e ci porta quindi al riconoscimento di una provvidenza e di un dio unico. E difatti simili credenze sono universali: esse si rivelano nel linguaggio comune, come nelle sentenze dei paesi e nelle dottrine dei filosofi. L'origine del culto degli Dei, invece di quello dell'unico Dio, viene spiegata da Ottavio secondo la teoria evemeristica: si tratta di uomini, fondatori e capi di città e di stati, divinizzati dopo morte, mentre divino è ciò che non nasce nè muore. La dimostrazione viene data particolarmente per Saturno. Questo carattere umano dei culti politeistici lo si vede anche nei riti, come quelli dei misteri d'Iside, coi loro pianti e le loro allegrezze: « non è forse ridicolo piangere su ciò che si adora o adorare ciò che si piange? ». Si passa quindi all'attacco vero e proprio del politeismo, mettendo in mostra l'indecorosità delle rappresentazioni e delle favole mitologiche, e l'assurdo del culto reso agli idoli manufatti. « Ecco, si fonde, si fabbrica, si scolpisce: il dio ancora non c'è; ecco s'impiomba, si costruisce, si mette in piedi: e ancora il dio non c'è; ecco si adorna, si consacra, si prega: e alla fine il dio c'è, quello che l'uomo volle e dedicò ».

L'impero romano, seguita Ottavio, non è vero che abbia avuto origini divine. Piuttosto esso è stato ottenuto con delitti e violenze, e con sacrilegî rispetto agli stessi Dei delle nazioni sottomesse, che hanno mostrato la loro impotenza (in quanto agli Dei romani, se ne conosce pure l'origine umana, e si sa il mal costume regnante nei templi, peg-

gio che nei lupanari). Altri imperi vi sono stati prima del romano, che non avevano gli Dei ed i riti romani. Auspicî ed oracoli non hanno valore; se talora dicono il vero, è caso, od opera degli spiriti malvagi. Questi vagolano per il mondo, propagano l'idolatria, si annidano nei templi e nei simulacri, prendono possesso degli uomini. Sono essi Saturno, Serapide e Giove (non più dunque, parrebbe, uomini morti. Pure, contraddizione assoluta non v'è, in quanto gli uomini divinizzati avrebbero dato origine al culto politeistico e i loro idoli sarebbero poi animati dai demonî).

Alle accuse contro i cristiani anche Ottavio ha creduto un tempo, ed ha preso parte alle persecuzioni, stoltamente dirette non a provare le presunte colpe di quelli, ma a far loro rinnegare il loro esser cristiani. Non i cristiani adorano il capo d'asino, ma i gentili adorano le bestie. I cristiani non adorano un criminale, nè la croce. nè uccidono fanciulli, nè commettono incesti: simili aberrazioni si ritrovano piuttosto nelle favole e nei riti pagani. I costumi dei cristiani sono invece puri, tanto che taluni di essi, non che dall'incesto, rifuggono anche dagli onesti connubi. Non sono tutti plebei, sebbene ricusino «gli onori e le porpore vostre»; nè sono faziosi, ma si adunano pacificamente, e se non lo fanno in pubblico, è perchè non viene loro permesso. Non hanno templi, altari, simulacri, vittime, perchè tutto ciò è contrario alla loro stessa religione. Nè sono da mettere in ridicolo le loro credenze sulla fine del mondo e sulla resurrezione, professate comunemente anche dagli altri, anche dai filosofi, che hanno alterato la resurrezione nella metempsicosi. La potenza di Dio è bene in grado di formare daccapo gli uomini, e anzi tutta la natura ci mostra, nel sole, nelle stelle, nei fiori, negli alberi, il succedersi della morte e della rinascita. Anche la retribuzione del bene e del male in un'altra vita è credenza ragionevole e comune.

Il povero stato dei più dei cristiani non è vergogna, ma gloria e felicità. Sublime è lo spettacolo del modo con cui sfidano i tormenti e la morte, più grandi di Scevola e di Regolo. Se coloro che ignorano il vero Dio sono ricchi e potenti, se hanno cariche e impero, tanto maggiore sarà la loro caduta. Dalle pompe e dagli spettacoli dei gentili i cristiani si astengono per moralità e religione. Amano i fiori, ma non se li mettono in capo, nè intrecciano corone ai morti: essi aspettano la corona da Dio. — La calda perorazione di Ottavio ha conquistato i due ascoltatori, che al termine di essa si guardano in viso, taciti e stupefatti. Cecilio quindi si confessa vinto e si professa convertito.

§ 9. *Forma e pensiero.* — La forma dell'*Octavius* è completamente, squisitamente letteraria, lontana *toto caelo* da quella dei traduttori africani della Bibbia, pur compaesani e forsanche contemporanei di Minucio Felice. L'autore conosce tutti i mezzi artistici della letteratura colta, e li adopera consapevolmente. Ciò si vede già nel prologo, colla

sua descrizione della gita ad Ostia, delle onde del mare avanzantisi sul lido e ritraentisi, dei fanciulli che giocano sulla riva colle conchiglie levigate dalle onde. Si pensa a certi esordi di dialoghi platonici. La struttura stessa del dialogo ricorda il *De natura deorum* di Cicerone: Cecilio sostiene la parte dell'accademico Cotta e dell'epicureo Velleio, mentre Ottavio corrisponde allo stoico Balbo. Di altri scritti di Cicerone (*De divinatione*) e di Seneca (*De providentia*, *De superstitione*) si possono ritrovare e sono stati ritrovati tratti nel dialogo di Minucio Felice. D'un altro scritto pagano si è voluto affermare, che abbia avuto larga parte nella composizione dell'*Octavius*, non più però per imitazione di forme e di spiriti, ma in quanto avrebbe fornito la materia polemica. Si tratterebbe, cioè, del discorso — a noi non pervenuto — del retore africano di Cirta, Frontone (contemporaneo di Marco Aurelio), a cui è fatto riferimento nel dialogo, e che si ritroverebbe in qualche misura nel discorso di Cecilio. Ma l'ipotesi non ha fondamenti solidi: le accuse di Cecilio al cristianesimo sono le solite, che ci ritornano innanzi confutate in tutti gli apologeti cristiani. La parte caratteristica del discorso di Cecilio è la prima, colla sua alleanza di scetticismo e di tradizionalismo. Ma per essa l'esemplare, come s'è visto, è Cicerone e non Frontone. Così pure i contatti che si possono ritrovare tra il discorso di Cecilio e l'opera di Celso contro i Cristiani (*'Αληθὴς λόγος*), conservatoci in frammenti dalla confutazione di Origene, non hanno alcun significato particolare.

Gli spiriti della letteratura classica, di cui l'*Octavius* è impregnato, si manifestano non solo nella struttura del dialogo e in particolari sentenze, ma nella sveltezza dell'elocuzione e nel periodo, in tutto appartenente al tipo della prosa d'arte, più in particolare alla prosa d'arte ciceroniana. L'arte letteraria del mondo pagano è bensì messa, con molta eloquenza e vivacità, a servizio della lotta contro il paganesimo stesso. Pure, neanche il contenuto religioso-filosofico stacca nettamente l'*Octavius* dal mondo dell'alta cultura romana, per farne un prodotto originale della nuova religione. È stato osservato da tutti, quanto poco di specificamente cristiano ci sia nella parte positiva dell'*Octavius*, là dove, cioè, lo scrittore non ribatte le accuse pagane, ma espone le credenze del cristianasimo. Il nome stesso del Cristo non compare mai nel dialogo; a maggior ragione non vi troviamo menzione dell'Incarnazione, la Passione e Resurrezione di Gesù, dei Vangeli, della Trinità, dei sacramenti, della vita e struttura interna della comunità cristiana. Tutto si riduce, in sostanza, ad una fede monoteistica, colla credenza in un'altra vita e in una rimunerazione ultraterrena. L'autore stesso si sforza con ogni insistenza di mostrare, che le credenze cristiane sono quelle comuni all'umanità ragionante, anche fuori del cristianesimo.

La tendenza ad assimilare il cristianesimo con un monoteismo

razionale, filosofico, diciam così, di diritto comune, è già fondamentale in gran parte della precedente apologetica greca, a cominciare da Giustino. Rimane il fatto, che la mancanza di elementi specifici cristiani è qui assai maggiore. La spiegazione che se n'è voluta dare, di un procedimento apologetico intenzionale, per cui Minucio Felice avrebbe incominciato col gettare le sue fondamenta apologetiche quasi puramente teistiche per meglio conquistare il pubblico colto pagano, è, a nostro parere, completamente arbitraria. Minucio Felice non è poi così riguardoso, quando si tratta di esporre quel che ha in cuore: si ricordi il suo linguaggio sulle origini delittuose dell'impero romano, che certo a più di un patriota ortodosso doveva sonare bestemmia, e la stessa violenza di certe battute polemiche contro il culto ufficiale, come quelle sui demonî che animano i simulacri e sui templi peggiori dei postriboli. Il suo presunto riserbo sarà piuttosto da interpretare nel senso, ch'egli concepiva e professava il cristianesimo essenzialmente come teismo razionalistico e moralistico: l'elemento religioso-sacramentale, come pure le nascenti speculazioni dommatiche, non lo interessavano particolarmente, ed egli se ne accorgeva appena. Perciò egli ha anche potuto affermare così recisamente la sua religione senza culto, per cui il vero tempio di Dio è l'anima dell'uomo, e la vera pietà è la pratica della giustizia, mentre pure un culto cristiano c'era già, e rigoglioso, intorno a lui. Così anche la comunità cristiana è presente alla sua coscienza negativamente, in quanto si tratta di ribattere le calunnie ad essa rivolta, piuttostochè positivamente, come partecipazione ed esaltazione della vita collettiva, di sentimenti e di pratiche comuni. Sotto l'aspetto sociale, Minucio rimane un membro dell'alta società del suo tempo; se ne stacca piuttosto sotto l'aspetto politico, in quanto guarda con occhio critico, e quasi ostile, al dominio imperiale. Si è voluto trovare in questo, e forse non a torto, un elemento di provincialesimo africano; possiamo aggiungere, che un simile elemento dovette accordarsi con il separatismo e l'ostilità latenti nelle comunità cristiane rispetto all'impero, e rafforzare in Minucio l'avversione all'idolatria, considerata appunto come *instrumentum regni* dell'imperialismo romano.

§ 10. *Minucio Felice e Tertulliano.* — Per le ragioni esposte, è impossibile trarre dal particolare tipo di cristianesimo dell'*Octavius* — come pure è stato tentato — un'indicazione cronologica sul dialogo, nel senso di trovarvi un certo carattere arcaico, anteriore allo sviluppo dommatico e cultuale della nuova religione. Il cristianesimo di Tertulliano e di Cipriano è certo assai diverso, infinitamente più dommatico, cultuale e chiesastico, di quello di Minucio; ma si tratta di tipi individuali e sociali differenti, che possono esser benissimo esistiti, che anzi certamente sono esistiti, in contemporaneità cronologica. Al IV secolo il cristianesimo di Costantino non sarà molto differente da quello di Minucio.

Un dato cronologico sicuro si avrebbe per l'*Octavius*, se il Marco Cecilio Natale, triumviro di Cirta al tempo di Caracalla (211-217) secondo talune iscrizioni colà trovate, fosse da identificare col Cecilio Natale del dialogo. Questi, a quanto appare dall'esordio, era stabilito a Roma e vi esercitava l'avvocatura; non pare dunque ammissibile, che fosse contemporaneamente alto magistrato municipale in Numidia. Basterebbe, però, mettere un venticinque o trent'anni indietro la sua dimora a Roma, e la difficoltà sarebbe evitata. Rimane, tuttavia, che non abbiamo argomenti per escludere che il Cecilio delle iscrizioni fosse invece il figlio o il padre o, comunque, un parente di quello del dialogo. Un'ardita congettura testuale (2) vorrebbe dimostrarci, che si trattava appunto del figlio; e anche così saremmo respinti a un'età anteriore a Tertulliano.

Coll'*Apologeticum* (e rispettivamente coll'*Ad nationes*) di questo l'*Octavius* ha concordanze numerose di pensieri, di argomenti, e perfino di particolari eruditi e di giri di parole (3). Precisamente il carattere minuto, verbale, di queste concordanze esclude l'ipotesi — che pure è stata fatta — di una fonte comune: occorre restringersi all'alternativa della dipendenza di Tertulliano da Minucio o di Minucio da Tertulliano. Fino al secolo XIX dominò questa seconda ipotesi, che si presentava come la più ovvia già per il carattere di originalità, di creazione iniziatrice che sembra proprio dell'opera letteraria tertullianea (Ma uno scrittore personale e innovatore può, appunto per questo, attingere senza troppo scrupolo elementi ai predecessori, fondendoli nella sua opera nuova). Nel secolo XIX la priorità di Minucio ha trovato parecchi autorevoli sostenitori, fra i quali primeggia l'Ebert. Il giudizio è difficilissimo o addirittura impossibile, perchè talune concordanze si possono, con facili inversioni di argomentazione, interpretare tanto a pro di Minucio quanto di Tertulliano; altre sembrano invece deporre unilateralmente, ma parte a favore dell'uno, parte a favore dell'altro. Si è ricorso anche alla tradizione letteraria cristiana, studiando nel modo con cui Lattanzio e Girolamo parlano dei due scrittori, quale essi considerassero più antico. Ma i risultati sono contraddittorii: Lattanzio sembra considerare Minucio più antico, Girolamo il contrario, e questi in un passo fa anzi un'affermazione esplicita circa la priorità di Tertulliano fra gli scrittori latini (4). Ma rimane a vedere quanto l'uno e l'altro fossero informati veramente.

Sembra, che la questione debba essere lasciata in sospeso. Rimangono, come termini sicuri per la datazione dell'Octavius, la citazione di Frontone e l'uso fatto del dialogo nella dissertazione ciprianea, o comunque non posteriore al III secolo, « Quod idola dii non sint » (5). Si deve aggiungere, che l'*Octavius* è evidentemente di un periodo in cui il cristianesimo è già notevolmente diffuso e spesso perseguitato, ma anteriore alle grandi persecuzioni sistematiche iniziate con Decio.

Si rimane dunque, certamente, entro la seconda metà del II secolo e la prima del III. E l'opera rimane perciò documento importantissimo della penetrazione antica del cristianesimo nelle classi colte, dell'assimilazione precoce da parte dei suoi seguaci delle forme e degli spiriti dell'antica letteratura, e dell'arresto di sviluppo di una letteratura popolare cristiana interamente originale. Possiamo dire, che l'Octavius rappresenti per noi il primo, riuscito tentativo di « mondanizzazione » letteraria della nuova religione.

NOTE AL CAPITOLO SECONDO.

Schanz, III, §§ 654-657; Bardenhewer, I, § 26; Monceaux, I, l. 2, c. 8.

Edizioni dell'*Octavius:* Migne III; CSEL (C. Halm), II; I. P. Waltzing (la migliore), Lovanio, 1903 e Leipzig (Bibl. Teubneriana), 1912. Ed. it. di L. Valmaggi (Torino, 1910). Trad. it., di U. Moricca (Firenze, 1918), di D. Bassi (Milano, 1929). Waltzing ha anche pubblicato un *Lexicon Minucianum* (Liège-Paris, 1909).

Il testo dell'Octavius ci è stato tramandato (dall'unico cod. Parisinus 1661) come ottavo libro — scambio fra « Octavius » e « octavus » — dell'*Adversus gentes* di Arnobio (v. appresso cap. VII).

Girolamo ci parla di un altro scritto di Minucio Felice, « de fato vel contra matematicos », della cui autenticità tuttavia dubitava per la diversità dello stile. Non ne abbiamo nessun'altra traccia. Nell'*Octavius* v'è un accenno (c. 36) ad una futura trattazione sul fato.

(1) Sono state trovate presso Cirta iscrizioni di un Marcus Caecilius Quinti filius Natalis, triumviro di Cirta, che fece erigere un arco di trionfo a Caracalla (211-217). Cfr. appresso.

(2) Di E. Bährens, nella sua ediz. del dialogo (Leipzig, 1886): nel c. 1. là dove Cecilio è nominato per la prima volta, invece dell'errato « quod Caecilium » sarebbe da leggere « quo Q(uintum) Caecilium ».

(3) Se ne può vedere un elenco particolareggiato in Monceaux I, p. 468. Del resto esse risultano anche dall'esposizione che facciamo più sotto delle rispettive opere di Tertulliano. — Una recente esposizione della questione e delle sue varie fasi (con conclusione favorevole a Minucio) è quella di G. Hinnisdaels (in *Mémoires de l'Adémie Royal de Belgique*, 1924).

(4) *De vir. ill.*, 53: « Tertullianus presbiter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur ». In quanto ai due qui nominati, papa Vittore non scrisse, secondo ogni probabilità, che le lettere circolari menzionateci da altra parte, che saranno state in greco, o tutt'al più in doppia redazione. Apollonio è un martire, di cui sono stati ritrovati ai tempi nostri gli Atti (originale greco), contenenti un suo discorso apologetico, a cui fa riferimento Eusebio, e dietro Eusebio Girolamo. Altrove Apollonio viene annoverato da Girolamo tra gli scrittori greci. Insomma il nome di Apollonio va cancellato con certezza e quello di papa Vittore con grandissima probabilità dall'elenco dei primi scrittori latini cristiani. Cfr. per papa Vittore Schanz, III, § 658.

(5) J. Martin, nella sua ed. dell'*Octavius* (Bonn, 1930), rovescia il rapporto, sostenendo che Minucio dipende dal « Quod idola » (che è di Cipriano). Il rovesciamento non ha avuto per ora fortuna.

CAPITOLO TERZO.

TERTULLIANO.

SOMMARIO. — § 11. Vita. — § 12. Gli scritti apologetici contro il paganesimo. — Ad nationes. — Apologeticum. — Ad Scapulam. — De testimonio animae. — § 13. Gli scritti contro Giudei ed eretici. — Adversus Iudaeos. — De praescriptione haereticorum. — Adversus Hermogenem. — Adversus Valentinianos. — Adversus Marcionem. — §14.Tertulliano maestro della comunità cattolica. — Ad martyras. — De spectaculis. — De cultu feminarum. — De baptismo. — De oratione. — De paenitentia. — § 15. De Scritti morali non diretti alla comunità. — De patientia. — Ad uxorem. — § 16 Scritti morali del primo periodo montanistico. — De exhortatione castitatis. — De virginibus velandis. — § 17. Scritti dommatici del periodo montanistico. — De anima. — De carne Christi. — De resurrectione carnis. — Adversus Praxean. — § 18. Tertulliano ultrarigorista. La polemica contro gli « Psichici ». — De pallio. — De corona. — De idololatria. — De fuga in persecutione. — Scorpiace. — De monogamia. — De ieiunio adversus Psichicos. — De pudicitia. — § 19. Opere perdute. Opere spurie. — § 20. La personalità di Tertulliano.

§ 11. *Vita.* — Settimio Tertulliano, come egli stesso si chiama (e, più completamente, secondo una tradizione attestataci da alcuni umanisti, Quintus Septimius Florens Tertullianus) nacque a Cartagine, probabilmente circa il 160, da un centurione che era al servizio del proconsole d'Africa. Ebbe una piena istruzione retorica e giuridica, e nella prima gioventù esercitò con successo l'avvocatura a Roma. Pare, da certe sue confessioni, che quello fosse altresì per lui un periodo di traviamenti giovanili, che tuttavia non converrà esagerare, chi consideri il valore relativo delle confessioni dei convertiti. È probabile che da Roma sia tornato in patria, già cristiano, circa il 195. S. Girolamo ci dice che divenne prete della comunità cartaginese: dai suoi scritti non risulta nulla in proposito, o piuttosto risulta il contrario (1), e anche Eusebio, che parla di lui, non ne sa nulla. Risulta, bensì, che taluni dei suoi scritti ebbero origine dall'ufficio d'insegnante da lui esercitato presso i catecumeni; ma il catecheta poteva benissimo esser laico.

Lo stesso Girolamo ci narra, concisamente e oscuramente, che a metà della sua vita egli fu spinto dall'invidia e dalle contumelie dei chierici romani a passare al montanismo. Se in ciò v'è un nucleo di verità, dovremo supporre che nella comunità di Cartagine sorgessero

contrasti religiosi, in cui Tertulliano ebbe parte notevole, e che il partito opposto al suo avesse l'appoggio del clero romano, e grazie a tale appoggio divenisse preponderante, inducendo Tertulliano allo scisma. Comunque, la spiegazione geronimiana, che fa una vaga impressione di maldicenza (Girolamo aveva da lagnarsi del clero romano), rimane aneddoticamente superficiale. Tertulliano fu portato al montanismo dalla propria evoluzione religiosa. Questo movimento, sorto in Frigia negli ultimi decenni del II secolo, respinto dalla Grande Chiesa e così divenuto ereticale, aveva due caratteristiche principali: l'ispirazione individuale, manifestantesi in profeti e in profetesse e nei loro oracoli, considerati come suggeriti dal Paraclito, lo Spirito Santo; e il rigorismo morale. Ambedue le manifestazioni s'incontrarono colle tendenze di Tertulliano. In base a quanto si può ricavare dai suoi scritti, la conversione di lui al montanismo può esser messa fra il 202 e il 207: essa tuttavia non portò immediatamente alla rottura completa con la comunità. Più tardi Tertulliano fu capo di una comunità eretica montanistica, che da lui prese il nome di Tertullianisti, e che solo alla fine del IV secolo, per opera di S. Agostino, tornò in grembo alla Grande Chiesa (2). Secondo S. Girolamo, era tradizione che Tertulliano fosse vissuto fino ad età decrepita. I suoi scritti ci conducono fin circa il 220.

§ 12. *Gli scritti apologetici contro il paganesimo.* — Convertito al cristianesimo in età già adulta, ma con tutta l'adesione entusiastica di una indole estremamente impetuosa e passionale, Tertulliano mise immediatamente la sua penna a servigio della nuova fede, per la difesa e l'attacco: la prima prende in lui un aspetto non meno impetuoso ed aggressivo del secondo. L'occasione gli fu fornita dagli spettacoli di persecuzione, che ebbe innanzi agli occhi in patria poco dopo il suo ritorno. Sorsero così nello stesso anno 197 (come si può determinare da accenni precisi alle guerre fra Settimio Severo e gli altri pretendenti all'impero) i due scritti apologetici *Ad nationes* e *Apologeticum*, il primo di qualche mese anteriore al secondo.

Ad nationes.

Nel tono particolarmente violento del primo, nell'andamento sconnesso, disordinato, nel periodo impacciato e nell'oscurità della locuzione possiamo vedere un riflesso dell'emozione violenta di Tertulliano, che gl'impedisce dapprima di padroneggiare i suoi mezzi stilistici. L'*Ad nationes*, diviso in due libri, incomincia affermando, che solo per ignoranza — volontaria ignoranza — si odia il cristianesimo; appena conosciuto, non lo si odia più ed anzi lo si abbraccia. Singolarmente ingiusto è il procedimento giudiziario contro i cristiani, che consiste non nel ricercare i loro presunti delitti, ma unicamente nel forzarli a negare il loro cristianesimo: solo il nome è perseguitato. Si dice, che la setta viene punita per il nome del suo autore (assunto da essa alla pari di tante sette filosofiche); ma la vera personalità di questo autore è ignorata non meno della setta medesima. Se ci sono dei cri-

stiani cattivi, essi non sono la maggioranza e non possono dirsi veri cristiani; vi sono pure dei filosofi, che non seguono le leggi della filosofia. Che la fama sia contraria ai cristiani, non prova nulla, perchè essa è incerta per natura: nulla si è potuto mai provare contro di essi, condannati per primo da un Nerone. Ridicolo è anche il nome di «tertium genus» dato ai cristiani, sia che si tratti di numerare le nazioni, o le religioni, che sono molte di più (3). È assurdo imputare ai cristiani tutti i malanni pubblici: se il Tevere fa inondazioni, se il Nilo non le fa, se accade un terremoto, se c'è carestia. Quanti malanni non sono avvenuti quando i cristiani non c'erano ancora!

Segue la ritorsione delle accuse: i pagani hanno abbandonato essi i costumi dei maggiori, compreso il culto degli Dei, e mancano loro di rispetto in tutti i modi, specialmente coi racconti e le rappresentazioni mitologiche. Dicono, che i cristiani adorano un asino, e sono essi a praticare il culto degli animali; che s'inchinano ad una croce di legno, ed essi venerano gli idoli di legno e di pietra. Altri, meno assurdamente, attribuiscono ai cristiani l'adorazione del sole, ed anche questo è un culto gentile. Presso i gentili si praticano sacrifici umani, incesti, adulterî. I cristiani sono detti irreligiosi verso gl'imperatori perchè non rendono loro culto; ma almeno non cospirano contro di essi e non li uccidono. La resurrezione dei corpi e il giudizio d'oltretomba sono credenze anche gentili. Questo primo libro termina con una invettiva contro le «iniquissimae nationes», cui si fa invito di trarre dal proprio occhio la trave prima di cercare il fuscello in quello dei cristiani.

Il secondo libro intraprende una dimostrazione della inconsistenza e della sconvenienza degli Dei mitologici, seguendo la ripartizione fattane da Varrone nelle *Antiquitates* in base all'origine (filosofia, miti poetici, legislazione statale). È particolarmente confutata l'interpretazione fisica degli Dei: gli elementi non sono divinità, ma strumenti di Dio. S'insiste altresì sulla scostumatezza e scelleratezza dei miti, sul ridicolo degli Dei romani «momentanei», mentre le divinità maggiori non sono che uomini divinizzati. Vano è spiegare la grandezza romana colla protezione degli Dei, che sono stati dai Romani sconfitti e predati, e ne hanno avuti i templi distrutti. È Dio che dispensa i regni: al presente li ha riuniti in mano ai Romani, che cosa ne farà in seguito, sapranno i futuri. Con queste parole di colore oscuro termina l'opera.

Apologeticum.

L'*Apologeticum* — questa la forma della migliore tradizione manoscritta; S. Girolamo adopera la forma *Apologeticus* —, sebbene in unico libro, aggiunge altri svolgimenti a quelli dell'*Ad nationes*: il tutto in ordine migliore, anche se non perfetto, e in tono più calmo. Anzichè alla massa della popolazione pagana, esso si rivolge ai «praesides», i governatori romani delle provincie. La sua introduzione tratta della procedura giudiziaria contro i cristiani, sforzandosi di mostrarne l'ingiustizia e l'assurdità. È proibito ai cristiani di-

fendersi in giudizio. Traiano emanò a loro riguardo una disposizione eminentemente contraddittoria: non ricercarli, ma, denunziati, punirli. Si punisce nei cristiani solo il nome, e, — al contrario di quanto accade con tutti gli altri processati — si sottopongono a tormenti quando confessano. Un nome innocuo viene perseguitato in uomini innocui, mentre nessun nome e professione di setta vengono perseguitati. Non è una giustificazione di questo modo di procedere l'addurre le leggi esistenti contro i cristiani: anche le leggi si possono cambiare, e si debbono quando sono ingiuste. A cominciar da Nerone, solo gl'imperatori malvagi hanno perseguitato i cristiani. Altre leggi e istituzioni dei maggiori, anche in fatto di religione, sono pure state abbandonate, e sono state introdotte nuove divinità.

Passa quindi a confutare le accuse specifiche rivolte ai cristiani, sbrigandosi più brevemente da principio delle pretese infamie occulte, a cui probabilmente gli stessi magistrati romani non davano gran peso. Le accuse di infanticidio, di antropofagia, d'incesto non devono esser credute in base alla fama, spesso mendace; si indaghino e si provino, oppure non ci si creda affatto. Nessuna prova finora si è potuta addurre. Come è credibile, che i cristiani si ripromettano la vita eterna da azioni così scellerate, così inumane? Anche il cristiano è un uomo. Piuttosto, delitti simili, aperti od occulti, sono stati e sono ancora commessi dai gentili e raccontati dai loro miti.

Assai più largamente l'apologeta dibatte i presunti delitti manifesti dei cristiani, e innanzi tutto l'imputazione d'irreligiosità. Se essi non adorano gli Dei, ciò è perchè questi non sono vere divinità. In coscienza, gli stessi gentili devono confessare che si tratta di esseri umani (lo si prova con l'esempio di Saturno), nè v'è ragione per ammettere che siano divenuti Dei dopo la morte: piuttosto saranno stati condannati all'inferno. I simulacri loro, pura materia, soffrono ogni sorta d'ingiuria, durante la fabbricazione e dopo: sono impegnati, venduti, trasformati in arnesi familiari e vili. I medesimi onori che agli Dei vengono resi ai morti. I riti, i miti, le rappresentazioni teatrali delle divinità gentili hanno un carattere di bassezza, e i filosofi ne hanno già dimostrato l'inconsistenza. Le superstizioni imputate ai cristiani, invece, — adorazione del capo d'asino, della croce; a proposito della prima di esse aveva circolato per Cartagine la caricatura dell'Onocoitis (4) — sono falsità. I cristiani adorano il vero Dio creatore dell'universo, cui rende naturalmente testimonianza l'anima umana. Egli per farsi meglio conoscere ispirò i profeti; e a questo proposito Tertulliano parla della somma autorità e antichità dell'Antico Testamento. Dopo i profeti venne il Figlio stesso di Dio, Gesù Cristo, nato da una vergine per generazione divina; di lui Tertulliano narra le gesta, la passione, la morte e resurrezione. Anche se egli fosse stato semplice uomo, la venerazione di lui non sarebbe più irragionevole di

quella resa a Mosè od a Numa. I cristiani credono anche a sostanze spirituali, angeli e demonî, e vi credono pure i gentili; gli Dei gentili non sono che demonî. Dopo questa ripresa offensiva, Tertulliano rivendica piena libertà religiosa per tutti: è irreligiosità escludere una data religione, e nessuno vuol farsi adorare per forza. Tale libertà i Romani la concedono a tutti, salvo ai cristiani. Si torna quindi ad attaccare l'idolatria: non furono gli Dei a procacciare la grandezza dei Romani, i quali anzi estesero con atti irreligiosi (templi distrutti, Dei fatti prigionieri) il loro impero. Tanto Roma quanto altri popoli imperarono anteriormente a taluni loro Dei e riti. L'unico e vero Dio è il dispensatore dei regni. Si conclude questa parte affermando, che i cristiani non sacrificano agli Dèi per rimaner fedeli alla loro religione.

Si passa quindi al secondo e più spinoso delitto manifesto imputato ai cristiani, il «crimen laesae majestatis», cioè il culto non reso agli imperatori. Osserva ironicamente l'apologeta, che i gentili mostrano più rispetto agli imperatori che agli Dei, e non sa dar loro torto, perchè gli Dei, data la loro impotenza, hanno piuttosto bisogno essi della protezione imperiale. I cristiani invece pregano il vero Dio a favore degli imperatori, e considerano questi inferiori solo a lui. Chiamare l'imperatore dio sarebbe adulazione vergognosa e perniciosa, perchè offesa al Dio vero, della cui protezione egli ha bisogno. Se i cristiani non partecipano a cerimonie frivole e sconvenienti in onore degli imperatori, in compenso non sono neppure verso di essi maledici e ribelli, come i Romani si sono ripetutamento mostrati.

Dopo aver ribattuto le singole accuse, l'autore passa ad una apologia positiva generale, morale-religiosa, del cristianesimo. I cristiani esercitano la benevolenza verso di tutti, amano i nemici, e quindi non si vendicano dei gentili, nonostante il loro numero grandissimo, che farebbe il deserto, ove si ritirassero in disparte. Non sono una fazione sovversiva: essi non si occupano di politica, e la loro repubblica è il mondo. Si astengono dagli spettacoli pubblici per ragioni religiose e morali. Costituiscono una società loro grazie alla fede religiosa, all'uniformità della disciplina e alla comunione delle speranze (5). Le loro assemblee non attendono che alla preghiera, alla lettura dei libri sacri, ai canti religiosi, alla disciplina dei loro membri. Hanno una cassa riempita con libere contribuzioni, e adoperata a scopi caritatevoli: fra loro tutto è considerato proprietà comune, salvo le donne. Sobrie sono le loro cene collettive, definite dal termine di *agape* (= amore).

Qui si ritorna ancora alla confutazione delle accuse. Non si regge quella che i cristiani provochino le calamità pubbliche: queste, anzi, sono minori da quando ci sono essi. Nè si può imputarli di ozio: essi fanno lo stesso genere di vita degli altri, nel foro, nei bagni, nelle officine, nei mercanti; esercitano come gli altri la navigazione, la milizia,

l'agricoltura, il commercio, i mestieri. Non ci sono cristiani in carcere, salvo per motivo di religione, o altrimenti non sono cristiani: «nos ergo soli innocentes».

Dopo questa ripresa di polemica spicciola, l'apologeta si eleva di nuovo ad una discussione filosofico-religiosa. Il cristianesimo è religione divina, non filosofia umana; pure ad esso è negata la tolleranza concessa ai filosofi. Questi e i poeti attinsero dalle Sacre Scritture, ma mescolandovi i loro errori. Pure, da loro si accetta la metempsicosi, e dai cristiani si respinge il domma cristiano della resurrezione della carne, tanto più ragionevole, e in ogni caso innocuo, anzi moralmente utile. E per tali credenze s'infligge il martirio. I cristiani l'affrontano non perchè amino le sofferenze in sè stesse, ma per combattere la loro battaglia, la cui vittoria è il conseguimento della vita eterna. Il loro eroismo non è certo inferiore a quelli decantati dai Gentili.

Se l'*Apologeticum* è più ricco di contenuto e più organico dell'*Ad nationes*, non sussiste lo specifico carattere giuridico da molti in esso affermato. A sentirli, Tertulliano avrebbe redatto con esso una vera memoria legale per provare l'ingiustizia della condotta dei tribunali in riguardo ai cristiani e ottenere un cambiamento della condizione legale di questi. Ma il fatto che Tertulliano si rivolga ai governatori, e discuta nei primi capitoli le leggi e la procedura applicata contro i cristiani, non basta punto per conferire all'*Apologeticum* nella sua totalità questo particolare carattere legalistico, che ha fatto esaltare oltre misura le capacità giuridiche di Tertulliano. La verità è, invece, — e l'ha riconosciuta il Monceaux (6), — che da un punto di vista legale l'arringa tertullianea era oltremodo fiacca, e perfino sofistica e contraddittoria. Così, quando fa tanto scalpore, perchè i cristiani sono puniti per il nome, cioè per la semplice appartenenza alla chiesa cristiana, indipendentemente da loro colpe personali: mentre, una volta stabilito che il cristianesimo fosse una religione e società illecita, una setta proibita, la cosa era perfettamente logica. Nè vale di più l'argomento addotto del permesso dato alle altre religioni e sètte filosofiche, dal momento che il cristianesimo veniva colpito per suoi caratteri specifici, mancanti in quelle. Giuridicamente fiacca, la comparsa defensionale tertullianea era poi talora inopportuna e contraddittoria sul terreno politico: mentre affermava il lealismo cristiano verso gl'imperatori e il carattere normale, pacifico della comunità cristiana, proclamava d'altra parte, ch'essi non conoscevano altra repubblica che il mondo, negava, cioè, che avessero un attaccamento qualsiasi allo stato romano; ed esagerando le proporzioni raggiunte dallo sviluppo della nuove società religiosa prospettava, sia pure negandone l'effettuazione, la possibilità di una sua secessione o addirittura di uno schiacciamento dei gentili.

Vano è dunque cercare nell'*Apologeticum* di Tertulliano una ori-

ginalità ed un particolare valore giuridico-politici. Il suo posto insigne nella letteratura apologetica del cristianesimo antico gli è dato dall'ampiezza dello svolgimento, in cui son toccati tutti, si può dire, i temi apologetici, dalla vivacità del sentimento che vi circola dentro, e dalla conseguente bellezza della forma, snella, nervosa, incisiva, e al tempo stesso eloquente e patetica, in cui i tratti acuminati si alternano con i ragionamenti più calmi e le solenni perorazioni. Ma, tutto sommato, il carattere prevalente è, piuttostochè la difesa, l'esaltazione entusiastica della nuova religione e l'attacco a fondo dell'antica. Si comprende, pertanto, che, mentre l'*Apologeticum* non ha lasciato nessuna traccia di effetto suasivo sulle popolazioni e le autorità dell'Africa romana (7), esso avesse gran successo nel mondo cristiano, tanto da farsene una traduzione greca — onore toccato a pochi scritti latini cristiani —, utilizzata e citata da Eusebio nella sua *Storia ecclesiastica* (8).

Ad Scapulam.

Parecchi anni più tardi, nel 212 o 213 (9), Tertulliano si vide incitato da una ripresa di persecuzione a rivolgersi novamente alle autorità romane, e specificamente al governatore dell'Africa proconsolare, il che egli fece con l'*Ad Scapulam*. Di fronte all'ampia orazione-trattato dell'*Apologeticum* abbiamo qui una semplice lettera aperta (5 brevi capitoli). Fin dalla prima battuta essa assume l'aspetto di uno sfogo polemico, piuttostochè di una difesa avvocatesca: i cristiani, vi si dice, per loro conto amano più di esser condannati che assolti; se Tertulliano invia l'opuscolo, è per il bene del governatore, giacchè il cristiano ama anche i nemici. Segue un florilegio dei motivi dell'*Apologeticum:* adoriamo un solo Dio, gli Dei gentili sono demonî; non è cosa religiosa imporre la religione, che deve essere accettata spontaneamente, non per forza; gli stessi gentili oltraggiano i loro Dei; i cristiani non parteggiano per nessun competitore degli imperatori, li onorano come inferiori solo a Dio e pregano per essi. Si aggiunge il motivo delle punizioni celesti ai persecutori dei cristiani, delle quali si danno vari esempi. E oltre a riaffermare l'ingiustizia del procedimento, si adduce l'esempio di presidi e imperatori tolleranti o favorevoli ai cristiani. Questi sono moralmente inattaccabili; e il loro numero è così grande, che distruggerli significherebbe distruggere Cartagine e la provincia.

De testimonio animae.

Molto più prossimo all'*Apologeticum*, fra il 197 e il 200, è il *De testimonio animae*, in cui l'apologetica di Tertulliano assume veramente una fisionomia tranquilla e conciliante, facendo appello alla coscienza morale e al buon senso dell'umanità. Esso, tuttavia, sviluppa uno spunto dell'*Apologeticum*, l'invocazione « o testimonium animae naturaliter christianae » (c. 17). Lasciando da parte, per questa volta, gli argomenti di autorità e di erudizione tratti dagli autori gentili o dalla Sacra Scrittura, Tertulliano invita, con una eloquente perorazione, l'anima « semplice e rude

e incolta e grezza (*idioticam*) » a testimoniare quelle che poi si dissero le verità della religione naturale. Nel linguaggio comune, di tutti i giorni, s'invoca Dio (unico), si chiamano demonî i malvagi; si crede a un giudizio e ad una ricompensa del bene e del male dopo la vita terrena, e si mostra di credere anche alla risurrezione. Queste testimonianze naturali sono divine, appunto perchè naturali e anteriori a quelle dei filosofi e dei letterati. Che se l'anima comune le avesse tratte da qualche libro, questo non potrebbe essere che la Sacra Scrittura, anteriore a tutti gli altri. Il breve opuscolo si chiude con una perorazione riassuntiva ai gentili, culminante nella constatazione che si perseguita nei cristiani quello che è credenza universale.

§ 13. — *Gli scritti contro Giudei ed eretici.* — Il cristianesimo primitivo, « tertium genus », si trovò preso fra le posizioni acquisite, ufficiali, del gentilesimo e la concorrenza ostile del giudaismo. L'importanza di questa andò tuttavia scemando, mentre un concorrente assai più temibile divenne il proselitismo di altre religioni orientali (mitriacismo). Un testimonio delle polemiche giudaico-cristiane, già nella fase discendente, è l'*Adversus Iudaeos* di Tertulliano, che si presenta come il completamento di una disputa non terminata fra un cristiano ed un proselite giudaico. Nei primi otto capitoli vi sono sostenuti i punti fondamentali per la propaganda cristiana rispetto al giudaismo: anche i gentili possono accedere alla legge di Dio; la legge ebraica fu preceduta dalla naturale, e non era per sè immutabile; è poi sopravvenuta la legge nuova, che insieme col suo latore, Gesù Cristo, era già stata predetta dalle profezie ebraiche. Con queste e con calcoli cronologici si prova che il Messia è già venuto.

Adversus Iudaeos.

Nei capitoli seguenti, 9-14, si seguita la dimostrazione che il Cristo è venuto; ma si disputa se siano autentici, poichè essi appaiono come un semplice estratto del III libro dell'*Adversus Marcionem* dello stesso autore, di cui si parlerà appresso. Per questo rapporto, e per certe singolarità, soprattutto per certe inabilità formali e infelicità di svolgimento del presunto estratto, si è concluso, che questi capitoli siano stati aggiunti più tardi da altra mano. Ma v'è anche chi sostiene che siano autentici, e che più tardi Tertulliano abbia copiato sè medesimo nell'*Adversus Marcionem*. La cosa non ha per sè nulla d'improbabile; rimangono a spiegare quelle peculiarità di cui si è detto, e per esse si è ricorso a una terza ipotesi. Nei cc. 9-14 dell'*Adversus Iudaeos* avremmo un materiale tertullianeo rimasto allo stato di abbozzo, che altri avrebbe elaborato non felicemente più tardi in base al III libro dell'*Adversus Marcionem*. — Nella parte indubbiamente autentica il lavoro è certo anteriore al periodo montanistico; che poi sia dei primissimi tempi dell'attività tertullianea, addirittura anteriore all'*Apologeticum*, è stato sostenuto dal von Harnack.

Tertulliano ingaggiò quasi contemporaneamente la lotta con i gentili, i giudei e gli eretici (questa contemporaneità chiarisce meglio il carattere dell'*Apologeticum*, ribadisce cioè, che, piuttosto che uno scopo prevalentemente giuridico, esso ne ebbe uno più generale di propaganda e polemica cristiana). Il *De praescriptione haereticorum*, uno degli scritti più famosi di Tertulliano e di più serrata composizione, svolge un'idea — quella della tradizione ortodossa, rispetto a cui gli eretici sono posteriori — già accennata nell'*Apologeticum* (c. 47), e può essere assegnato al 200 incirca.

De praescriptione haereticorum.

Non ci si deve scandolezzare, incomincia Tertulliano, per l'esistenza delle eresie, che furono già preannunziate e servono a provare la fede. Dal momento che esistono, dice Tertulliano piuttosto sofisticamente, è naturale che producano effetti, e se persone riputate fedeli alla chiesa e saggie divengono eretiche, vuol dire che non erano nè fedeli, nè sagge. Nessuno è impeccabile: c'è stato anche un apostolo, che ha tradito Cristo. S'intende, che il fatto di essere state predette dal Signore e dagli apostoli non diminuisce la riprovevolezza delle eresie. L'eretico sceglie (secondo l'etimologia della parola greca), invece di accettare il deposito della dottrina ricevuta da Cristo; agisce in lui lo spirito della saggezza mondana, cui dà la materia la filosofia. Da questa, infatti, provengono le eresie. Misero Aristotele, che istituì per gli eretici la dialettica! Non v'è nulla di comune fra Atene e Gerusalemme, fra l'Accademia e la Chiesa, fra gli eretici e i cristiani. « Se la vedano — si direbbe, che la botta vada anche a taluni apologeti e teologi cristiani anteriori o contemporanei — coloro che misero avanti un cristianesimo stoico e platonico e dialettico. A noi non occorre curiosare, dopo Gesù Cristo, nè far ricerche dopo l'Evangelo. Dal momento che crediamo, non desideriamo di credere al di là. La prima cosa, infatti, che crediamo è, che non ci sia altro da credere » (c. 7). A torto taluni, per giustificare la curiosità, si appigliano al « Cercate e troverete » del Vangelo (Matt. VIII, 7) che si riferisce ai Giudei, i quali dovevano conoscere il Cristo. Ammesso pure, che il detto fosse rivolto a tutti, non si dovrà cercare indefinitamente, ma una volta trovato fermarsi: fermarsi alla dottrina di Cristo, che è unica e certa. Anche se, infine, si dovesse cercare ancora e sempre, ciò dovrebbe avvenire entro la chiesa, non presso gli eretici, e salva sempre la regola di fede, che qui si enuncia colla recitazione del *Credo*.

Anche gli eretici si appellano alle Scritture: e qui è, dice Tertulliano, il punto cui volevo arrivare. Agli eretici non spetta il possesso delle Scritture, ed essi non devono venire ammessi a discutere su di queste, essi che, o non le ricevono, o vi fanno aggiunte e tagli, o le falsificano nelle interpretazioni. È perciò inutile e dannosa una discussione con essi sulle Scritture. La verità delle Scritture è là dove

sono la vera disciplina e la vera fede cristiane. Queste furono da Cristo trasmesse agli apostoli, dagli apostoli alle chiese fondate da loro. Di qui l'argomento di «prescrizione» (secondo il termine e la procedura del diritto romano): non devonsi ricevere altri predicatori fuori di quelli istituiti dal Cristo. Insomma Tertulliano nega a priori, coll'argomento di prescrizione della non apostolicità, il diritto agli eretici di aprire la bocca.

Egli crede tuttavia opportuno confutare ancora l'affermazione degli eretici, che gli apostoli non abbiano saputo tutto o detto tutto. Nè Paolo fu in disaccordo dottrinale con Pietro, nè alcuno può richiamarsi a rivelazioni particolari avute da Paolo nelle sue visioni, che per la loro stessa natura non furono comunicate ad alcuno. Nessuna prova esiste di un vangelo occulto. Nè si possono accusare le chiese apostoliche di aver errato successivamente esse: basta a provare il contrario la concordanza del loro insegnamento. Questo costituisce la verità più antica, anteriore alle eresie, come si mostra anche colla storia dei singoli eretici. E anche se di tali ve ne furono già al tempo degli apostoli, furono altresì condannati da loro. Manca cioè in ogni caso alle eresie l'origine e la continuità della tradizione apostolica. Questa va cercata presso le chiese di origine apostolica, disseminate nelle varie regioni: Corinto, Filippi, Tessalonica, Efeso, Roma. Viene fatta una particolare esaltazione di quest'ultima, la chiesa di Pietro e Paolo, la cui dottrina, brevemente riassunta, si accorda con quella della chiesa d'Africa.

Sviluppato l'argomento di prescrizione, si afferma l'origine demoniaca delle eresie e si critica la condotta degli eretici. I sedotti saranno svergognati davanti al tribunale di Cristo. Tertulliano termina dicendo, che qui ha parlato in generale contro tutte le eresie: in seguito ne confuterà anche particolarmente talune.

Il *De praescriptione haereticorum* è opera importantissima per la storia del cattolicismo, giacchè vi troviamo una delle più antiche esposizioni di certi principî fondamentali di esso (tradizione apostolica, gerarchia, immutabilità del deposito di fede, l'interpretazione della S. Scrittura subordinata alle autorità ecclesiastiche). Estremamente tradizionalistico nel suo intento, il *De praescriptione* è nettamente personale nella forma, cioè spiccatamente tertullianeo per la sicurezza apodittica delle enunciazioni, la vivacità aggressiva delle battute polemiche, il periodare breve e nervoso, punteggiato d'interrogazioni incalzanti e di sentenze oracolari. L'impostazione giuridica dell'argomento di prescrizione è caratteristica dell'atteggiamento autoritario dello scrittore, mentre ha importanza storica per lo stretto legame futuro tra cattolicismo e diritto canonico.

Adversus Hermogenem.

Alla promessa finale del *De praescriptione* di confutare in futuro eresie ed eretici particolari Tertulliano tenne fede anzitutto coll'*Adversus Hermogenem*, che può essere

stato scritto nel 202-203. Più che mai qui si afferma il carattere di Tertulliano, nel violento attacco contro l'« apostolico Ermogene », — viveva, a quanto pare, a Cartagine e faceva il pittore », che non aveva perseverato « nella regola » e dal cristianesimo si era volto alla filosofia. Egli diceva, che Dio non poteva aver creato il mondo se non traendolo da sè stesso, o dal nulla, o da qualche cosa; escludeva la prima ipotesi, perchè contraria alla indivisibilità ed immutabilità di Dio, la seconda perchè inconciliabile coll'esistenza nel mondo di imperfezioni e del male; e concludeva per l'esistenza di una materia eterna, da cui Dio aveva tratto il mondo. A questa teoria della materia eterna si attacca Tertulliano, cercando di provare che essa sarebbe Dio. In quanto all'esistenza del male, anche se provenisse dalla materia, rimarrebbe sempre la sua tolleranza da parte di Dio. Nè la materia si può dimostrare malvagia. E se il male proviene dalla materia, da che proverrebbe il bene, poichè (secondo le affermazioni di Ermogene sull'immutabilità e indivisibilità divina) da Dio non può provenire? Dal nulla? Ma allora lo stesso si può dire del male e di tutte le cose. Se di una materia aveva bisogno Dio creatore, molto più degna era la sua Sofia (sapienza), creata e generata in sè stesso per l'opera del mondo. — Ermogene aveva tentato una esegesi del primo capitolo della Genesi: Tertulliano la confuta e vi oppone la sua propria. Dimostra quindi le difficoltà razionali del concetto ermogeniano della materia e della rappresentazione data da questo del modo con cui sarebbe avvenuta la creazione (non colla penetrazione di Dio nella materia, come volevano gli stoici, ma col suo avvicinamento ad essa). Termina insolentendo Ermogene, che, rappresentando la materia incondita, confusa, turbolenta, ha rappresentato sè stesso.

Adversus Valentinianos.

Un opuscolo più breve, ma di spiriti analoghi, è l'*Adversus Valentinianos*. In questa setta gnostica Tertulliano critica e deride il mistero, di cui si circonda. Tocca del fondatore di essa, Valentino, e dei successori, e altresì dei precedenti confutatori cristiani dell'eresia. Per ora dice di limitarsi alla esposizione delle dottrine valentiniane, ma non senza accennarne gli errori e le assurdità; e infatti l'esposizione che segue (in base all'*Adversus haereses* d'Ireneo) del sistema valentiniano e delle sue ramificazioni è fatta in tono di scherno continuato. Tra gli eresiologi nominati c'è « il nostro Proculo », ch'era un montanista; tuttavia Tertulliano non è ancora separato dalla chiesa, e lo scritto va posto avanti il 207.

Adversus Marcionem.

Pienamente montanista appare Tertulliano nella redazione definitiva dell'*Adversus Marcionem* pervenuta a noi. Come egli stesso, però, ci dice in principio, a questa ne erano precedute due altre: una prima soppressa dall'autore stesso, perchè lavoro troppo affrettato, e una seconda, di cui era stato pubblicato fraudolentemente un sunto sbagliato da un confratello cristiano,

poi apostata. Il disegno e la sostanza dell'opera possiamo quindi farli risalire al periodo non montanistico (10); e, sia per questo, sia perchè l'opera è una difesa del cristianesimo cattolico contro l'eresia, se ne parla qui.

L'*Adversus Marcionem* è diviso in cinque libri, e rappresenta l'opera di gran lunga più voluminosa di Tertulliano. Anch'essa si apre con attacchi personali all'eretico, e cioè con una invettiva contro il Ponto (patria di Marcione) ed i suoi abitanti. S'imposta quindi la discussione impugnando di assurdità il dualismo marcionita, la distinzione, cioè, di un Dio creatore, legalisticamente giusto ma non buono, e di un Dio buono, salvatore, rimasto ignoto fino alla rivelazione di Gesù. È assurdo, secondo Tertulliano, un simile Dio, che non avrebbe creato nulla, apparso d'improvviso al tempo di Tiberio in favore dell'uomo non creato da lui e di cui non s'era curato fin allora. Le Scritture sanno di una nuova Legge, non di un nuovo Dio. Nè ammissibile è un Dio, la cui qualità unica sia la bontà: connotati necessari sono anche quelli di giudice e di punitore. Si attacca anche la disciplina marcionita vietante il matrimonio, mentre questo è lecito, anche se la castità va preferita: presso noi (cioè presso i montanisti) il Paraclito proibisce solo le seconde nozze.

Nel libro II si passa, dalla non esistenza del Dio di Marcione, a provare la bontà del Dio creatore. Essa bontà è *ab aeterno*, e si è dimostrata appunto nella creazione del mondo e dell'uomo, e nel precetto intimato a questo del frutto proibito. Il peccato del primo uomo è imputabile non a Dio, ma al libero arbitrio, che pure era richiesto dalla bontà e dalla razionalità divina. Anche il diavolo, istigatore del delitto, era stato creato buono da Dio. Una volta commesso il peccato, la severità di Dio fu giustizia, indissolubilmente congiunta in lui colla bontà. L'ira e lo zelo e gli affetti simili non si disdicono a Dio, anche se in esso abbiano altra natura che nell'uomo. Ma in lui c'è anche la misericordia e la pazienza. E poichè Marcione aveva scritto un'opera apposita, le Antitesi, per dimostrare le incongruenze fra la natura divina (cioè del Dio buono del Nuovo Testamento) e certi atti e precetti attribuiti a Dio nell'Antico Testamento, Tertulliano si rivolge a confutare le pretese incongruenze.

Il Cristo, continua ora il III libro, è il Cristo del Dio creatore, identico a quello profetato nell'Antico Testamento, anche se i Giudei non l'hanno riconosciuto. Egli non assunse un corpo apparente, come pretendeva Marcione, ma vera carne; se così non fosse, verrebbe meno l'opera della Redenzione. Le profezie si sono verificate nel Cristo autentico, — la cui morte è stata punita da Dio sui Giudei, — mentre a quello di Marcione non convengono neppure i nomi di Cristo e di Gesù. Seguono accenni al regno millenario, alla fine del mondo ed al regno dei Cieli.

Le diversità dei due Testamenti — espone il l. IV, ripigliando un tema del II, — non provano a favore delle Antitesi di Marcione, trattandosi di successive disposizioni diverse dell'unico Dio. In quanto al canone neotestamentario di Marcione, esso è inaccettabile: egli prende solo Luca e lo altera, ed elimina gli altri tre vangeli, di cui due dovuti ad apostoli. La tradizione apostolica della Chiesa, in favore del Nuovo Testamento cattolico, è anteriore a quella marcionita. Ma in base allo stesso evangelo marcionita — si adduce una lunga serie di passi di Luca — si prova l'accordo dei due Testamenti e l'unicità di Dio.

Il V libro ripete ambedue le dimostrazioni — quella di autorità, e quella, diciam così, *ad hominem* — rispetto alla seconda parte del canone marcionita, l'« Apostolicum », che conteneva le lettere di S. Paolo. Solo la fede ortodossa dimostra l'autorità di Paolo, e questa, dunque, non può esser contrapposta a quella. Ma anche prendendo così le lettere di Paolo, mutilate nel numero (Marcione non accettava le Pastorali) e nel testo da Marcione, esse provano contro di lui. Paolo non predica altro Dio che il Creatore, e il Cristo di lui, da cui deriva la Legge nuova al pari dell'antica.

Il primo libro dell'*Adversus Marcionem* dà una precisa indicazione cronologica, equivalente al 207-208 dell'êra nostra. Si tratta naturalmente della redazione definitiva. Può essere che questo primo libro sia stato pubblicato da solo; certo, fra il quarto e il quinto vi è stato un intervallo, entro cui cadono due altri trattati marcioniti, *De carne Christi* e *De resurrectione carnis*. Come ultima data il Krüger propone il 211, mentre altri scenderebbe fino al 216.

Dell'*Adversus Praxean*, del pieno periodo montanistico, e ove l'importanza della costruzione positiva dommatica predomina, si parla più avanti.

§ 14. *Tertulliano maestro della comunità cattolica.* — Alla difesa e all'attacco apologetico e polemico contro i nemici esterni del cristianesimo e dell'ortodossia Tertulliano unì fin dal principio l'opera d'istruzione e di esortazione della comunità cristiana.

Dello stesso anno dell'*Ad nationes* e dell'*Apologeticum*, probabilmente anteriore ad ambedue di alcuni mesi — e cioè del principio del 197 —, è il breve scritto (6 cc.) *Ad martyras*. Si tratta pur sempre delle persecuzioni contro i cristiani; ma qui Tertulliano, anzichè rivolgersi ai gentili per indurli a cessare da queste, fa appello ai confratelli cristiani perchè le affrontino coraggiosamente sino in fondo. La sua parola è diretta ai confessori nelle carceri cartaginesi (11), ed egli incomincia, quasi a giustificarsi da ogni sospetto di arroganza, dall'addurre l'esempio degli spettatori nei circhi, che, sebbene inesperti, incitano da lontano i gladiatori combattenti nell'arena. Rimangano dunque i confessori fedeli allo Spirito che li ha accompagnati in carcere, e non diano con passioni e dissensi — pare, dunque, che ce ne fossero tra i cristiani imprigionati di Cartagine

Ad martyras.

— ansa al demonio. Non si contristino per essere segregati dal mondo, che è esso il più vero carcere. Se qualche cosa han perduto, ben maggiore sarà il loro guadagno. Essi sono i soldati del Dio vivente, e devono mostrare la stessa resistenza di quegli altri soldati, per conseguire una corona non corruttibile, ma eterna. Anche i gentili hanno dato e danno prova di fortezza, per motivi umani; e la vita terrena espone per sè stessa alle più grandi prove, come si vede anche adesso, nelle guerre civili dell'impero. L'allusione sembra indicare il tempo intorno alla battaglia di Lione fra Settimio Severo e Clodio Albino (19 febbraio 197).

Il processo davanti ai tribunali e il dilemma fra l'apostasia o la morte era la situazione estrema per il cristiano nei suoi rapporti colla società pagana. Ma, anche senza arrivare a tale estremo, questi rapporti presentavano, nella stessa vita ordinaria, numerose difficoltà, casi di coscienza delicati. Della discussione di simili casi Tertulliano si fece una specialità, e li risolse con una tendenza rigoristica, che andò sempre più crescendo col suo passaggio al montanismo, e che forse non fu estranea alla sua rottura colla chiesa ufficiale. Questo rigorismo si confaceva alla sua natura appassionata, portata agli estremi, e al tempo stesso desiderosa di comando.

De spectaculis.

Il *De spectaculis* svolge un tema accennato già nell'*Apologeticum* (c. 38), l'inseparabilità degli spettacoli dall'idolatria. È in forma di istruzione alla comunità cristiana (12). Si è attaccati alla voluttà, comincia Tertulliano, spesso più che alla vita, e si fanno ragionamenti sbagliati col dire che si tratti di cose naturali, aventi Dio per autore. Ma la questione è l'uso che si fa dei doni di Dio; altrimenti anche l'omicidio, anche l'idolatria potrebbero giustificarsi così. In seno alla comunità cristiana taluni difendono gli spettacoli, dicendo che non ve n'è nelle Scritture proibizione esplicita. Ma vi è quella di andare nelle riunioni degli empi (Salmo I); e v'è l'abiura battesimale al diavolo ed al suo séguito. Ora, gli spettacoli hanno origine e carattere idolatrico. Ciò basterebbe; ma vi si aggiunge l'argomento morale. Domina negli spettacoli il furore, l'impudicizia, la crudeltà, la falsità. È decretato, che oggi si rallegri la gente del secolo e siano tristi i cristiani; le parti saranno invertite nel futuro. Del resto, già qui il cristiano trova i suoi diletti nella vita religiosa della comunità, in attesa dello spettacolo dell'avvento del Signore, della resurrezione dei santi, della nuova Gerusalemme, e della fine del mondo distrutto dal fuoco, quando i re gentili e i presidi persecutori gemeranno nelle tenebre e nelle fiamme. Nella descrizione vivacissima di questo spettacolo, con cui si chiude l'opuscolo, c'è tutto Tertulliano, con i suoi amori profondi e i suoi odi implacabili.

Il *De spectaculis* parla di persecuzione, non però in modo, che

necessariamente questa debba essere intesa come attuale. Va messo negli anni immediatamente successivi al 197. Per la parte storico-antiquaria sugli spettacoli è utilizzata un'opera di Svetonio.

De cultu feminarum.

Al *De spectaculis* rinvia il *De cultu feminarum*, che ha con esso stretta affinità sia per l'impostazione del tema, sia perchè anch'esso è una predica alla comunità, rivolta in questo caso specialmente alle consorelle neofite. Sono due libri, ma, piuttostochè un'opera sola, essi rappresentano due prediche distinte sullo stesso soggetto. La prima incomincia dicendo, che, se le donne cristiane avessero abbastanza fede, preferirebbero vestire squallidamente, in abito di penitenti, ricordando il peccato d'Eva, che ha fatto della donna la porta del diavolo (è forse questa la prima invettiva della misoginia cristiana). In base al libro di Enoch, apocrifo antico-testamentario di cui qui si difende l'autenticità, Tertulliano afferma che il culto femminile è opera di angeli decaduti. Distinto il *cultus* propriamente detto (oggetti d'oro e d'argento, vesti) dall'*ornatus* (cura dei capelli, della pelle), il catecheta rigorista si attacca qui al primo. Gli oggetti di esso non hanno vero valore; le vesti di porpora o altrimenti tinte sono contro la natura e la disposizione divina, che non fece nascere colorate le pecore; sono opera del diavolo, « interpolatore della natura ».

La seconda predica s'inizia parlando dell'ornato, e si presenterebbe quindi come continuazione della prima; ma poi passa a parlare delle vesti, con ripetizioni. L'esordio è *ex novo*. La semplicità del costume femminile fa parte della pudicizia, l'ornato è occasione di peccato, e non serve a rendere le donne accette al marito. Vengono riprovati gli unguenti, le pitture, le tinture dei capelli. I vestiti devono essere semplici, e si condannano anche qui le tinture di essi, come pure si cita novamente Enoch e si discorre della sua autenticità. La donna cristiana non ha bisogno di queste arti, e se anche ha relazioni con gentili, deve distinguersene anche esteriormente per la sua pudicizia. Conviene abbandonare gli ornamenti terreni, se si desiderano i celesti (è il dilemma analogo a quello del *De spectaculis*). Non è per i cristiani un'epoca d'oro, ma di ferro. Si preparano le stole dei martirî. « Vestite la seta della probità, il bisso della santità, la porpora della pudicizia. Così pigmentate, avrete Dio per amante ».

De baptismo.

Altre prediche di Tertulliano hanno più propriamente carattere d'istruzione religiosa e dommatica. Vere e proprie catechesi a battezzandi (« benedicti », secondo il termine usato) sono il *De baptismo* e il *De oratione*. Il primo, che si contrappone alla propaganda ereticale di una donna, « vipera velenosissima », espone la necessità, l'efficacia e i riti del battesimo: l'ultimo punto è trattato assai brevemente, appena toccato, mentre ci si diffonde sui primi due. Si ribattono le obbiezioni degli eretici su Cristo e

Paolo che non battezzavano, sugli altri apostoli che non sarebbero stati battezzati. Il battesimo spetta al vescovo, ma colla sua autorità anche ai preti e ai diaconi, e in loro mancanza anche ai laici, senza tuttavia che si pretenda far da vescovi (questa accentuazione del concetto gerarchico è caratteristica del periodo premontanistico). Non possono battezzare le donne; il battesimo degli eretici è invalido, un punto, questo, che Tertulliano aveva trattato più ampiamente in greco. I bambini non vanno battezzati fino all'età della comprensione. Da procrastinare anche il battesimo dei celibi, finchè, o si sposino, o siano corroborati nella continenza (13). Ordinariamente il battesimo va celebrato nei giorni più solenni, Pasqua e Pentecoste, ma la sua grazia agisce in ogni giorno e in ogni ora. Occorre prepararsi ad esso con digiuni, vigilie e la confessione dei peccati. — Secondo alcuni, il *De baptismo* sarebbe anteriore addirittura all'*Apologeticum* e al 197; ma non v'è ragione sufficiente per ciò.

De oratione.

Il *De oratione* è innanzi tutto una spiegazione del «Pater Noster», secondo la prassi della preparazione al battesimo. In essa si fa rilevare l'«eleganza» dell'ordine di questa preghiera divina, col suo passaggio dalle domande puramente spirituali alle necessità terrene. Si trattano poi questioni e si formulano precetti intorno all'orazione in genere, alle disposizioni di spirito necessarie, ai costumi ed ai riti esteriori. Non occorre lavarsi le mani prima di pregare, nè togliersi il mantello, o mettersi a sedere dopo pregato. Si alzino le mani pregando, ma non esageratamente. Altri usi superstiziosi combatte Tertulliano, insistendo sulle disposizioni dell'animo; di fatto, però, mostra anch'egli una tendenza alla regolamentazione, come quando indica le partizioni del giorno (le future ore canoniche di terza, sesta, ecc.) quali particolarmente adatte a pregare, e si diffonde a sostenere la necessità che anche le vergini, al pari delle altre donne, si velino il capo in chiesa. Si termina con una bella perorazione finale sulle virtù e sulla generalità della preghiera: pregano gli angeli e tutte le creature, anche le bestie coi gridi che mandano uscendo dalle stalle e dalle spelonche, guardando al cielo, anche gli uccelli, che invece delle mani espandono le ali in croce «e dicono qualche cosa che sembra orazione».

De paenitentia.

Anche il *De paenitentia* si dirige ai catecumeni almeno nella prima parte, che riguarda la penitenza prima del battesimo. L'autore, cioè, dopo avere illustrato la necessità e la natura della penitenza in generale, e la distinzione dei peccati in carnali e spirituali — ambedue, tuttavia, dipendenti dall'atto di volontà —, spiega come vi siano due penitenze, prima e dopo il battesimo. Questo cancella i peccati, ma occorre prima astenersi da essi e pentirsene. Dopo il battesimo, vi è ancora possibilità di penitenza, per una volta soltanto. Essa dev'essere, non solo interiore, ma esterna, l'«exomologesi», o confessione del peccato a Dio, con una pratica di

prosternazioni e di umiliazioni. Moltissimi ne rifuggono per vergogna, ed anche per gl'incomodi che arreca. Ma si pensi all'inferno, al fuoco eterno, la cui spaventosa grandezza possiamo immaginare dal fatto, che taluni piccoli suoi sfogatoi lanciano simili fiamme. — Si allude qui all'eruzione del Vesuvio del 203. Tutte e tre queste opere, affini anche per la brevità, saranno da porre circa questo tempo.

§ 15. *Scritti morali non diretti alla comunità.* — Hanno carattere di esortazione privata individuale, e non più di catechesi collettiva, il *De patientia* e l'*Ad uxorem*, che tuttavia sono su per giù dello stesso tempo.

De patientia.

Nel primo, anzi, Tertulliano confessa di doversi rivolgere inannzi tutti a sè stesso: è una temerità da parte sua discorrere della pazienza, virtù che possiede così poco. Ma gli riesce appunto di conforto discorrerne, e la sospira, l'invoca e la raccomanda. Essa è una disciplina celeste: Dio è paziente tollerando i malvagi, e si è adattato a nascere e vivere come uomo, ed a patire. I servi, e perfino gli animali, c'insegnano la pazienza. L'impazienza, invece, ha origine diabolica: ad essa risalgono il peccato originale, il delitto di Caino. La pazienza è strettamente collegata colla fede. Si deve usare anche verso i nemici, si devono disprezzare le cose terrene, sopportare la perdita delle persone care colla fede nella resurrezione, sopportare altresì tutte le tribolazioni della vita, che ci preparano la beatitudine celeste. Si mostrano i frutti benefici della pazienza, che serve in particolare ai penitenti, e si adducono esempi della Sacra Scrittura. In una perorazione retorica finale la pazienza è rappresentata come una persona, dal volto tranquillo, dalla fronte pura, dalla bocca silenziosa, dal candido vestito. Si accenna a non confonderla con la pazienza falsa dei gentili, che è ostinazione nel male: accenno che fa pensare per anticipazione agli «splendida vitia», a cui S. Agostino doveva ridurre le virtù pagane.

Ad uxorem.

Nell'*Ad uxorem* — due libri, ma brevissimi — Tertulliano esamina il problema delle seconde nozze, ma con riferimento personale a ciò che farà la moglie nel caso di morte di lui, e come in colloquio con essa, «dilectissima mihi in Domino conserva». E senz'altro le dà il precetto di non rimaritarsi: non per gelosia carnale, ma perchè le uniche nozze si addicono al cristiano, per cui già il matrimonio è un bene minore rispetto alla castità. Gli stimoli della carne possono esser vinti dallo spirito, come lo mostra l'esempio delle vedove consacrate a Dio. Nè si deve cedere ad altre preoccupazioni mondane, neanche a quella di aver figliuoli, «piacere amarissimo», come quelli che in simili tempi costituiscono un peso, e anche un pericolo per la fede. Vi sono di quelli che nel matrimonio praticano l'astinenza; tanto più ragionevole è praticarla, quando esso è venuto meno. Anche i gentili hanno saputo valutare la verginità delle fanciulle e la continenza delle vedove, e ne hanno mostrato

esempi (fra questi, le Vestali). A rimaritarsi si va contro la volontà di Dio, che ha fatto cessare il primo matrimonio. Talune prescrizioni della chiesa, come l'esclusione del bigamo dal sacerdozio, mostrano quanta imperfezione sia nelle seconde nozze. Certamente, la vedovanza ha le sue difficoltà, maggiori della verginità medesima, ma ciò accresce anche il suo valore. Occorrerà, che la vedova compia gli sforzi necessari a preservare la sua continenza, e sopratutto eviti le cattive compagnie.

Dopo aver dettato alla moglie questi precetti rigoristici, Tertulliano ci ripensò sopra, e, data la fragilità umana, si decise a considerare anche il caso, che la moglie si rimaritasse. La condizione dello scrittore in quest'opera è come di chi sta sospeso: egli vorrebbe sopprimere le odiose seconde nozze, ma non osa ancora arrivare, di fronte alla tradizione ed alla prassi delle comunità cristiane, a un divieto assoluto. Così in questo secondo libro, pur insistendo colla moglie che il meglio è non rimaritarsi, le dà delle norme per la scelta eventuale del secondo marito. Si tratta soprattutto, anche in vista di un caso accaduto di recente, di non sposare un gentile. Quel che dice l'apostolo Paolo in favore del matrimonio misto, riguarda il mantenimento del matrimonio preesistente alla conversione di uno dei due coniugi, non già un matrimonio fatto dopo la conversione. In questo caso è un vero adulterio. Tertulliano mostra le difficoltà e i pericoli religiosi di un matrimonio simile, ed esalta in confronto la bellezza del matrimonio di due fedeli, uniti nella carne e nello spirito.

§ 16. *Scritti morali del primo periodo montanistico.* — Il passaggio di Tertulliano al montanismo avvenne gradatamente. Abbiamo taluni scritti suoi, in cui sono accolte già le profezie montanistiche del « Paraclito », senza che sia ancora consumata la rottura colla comunità cattolica, e quindi anteriori al 207. Questi scritti sono il *De exhortatione castitatis* e il *De virginibus velandis*: è notevole, come qui si ripiglino temi di disciplina cristiana già trattati, sia (nel primo) intensificando il rigorismo, sia adducendo nuovi argomenti conformi al recente orientamento. Ciò può servire a confermare, che il passaggio di Tertulliano al montanismo avvenne innanzi tutto sul terreno morale, in quanto egli trovò nella profezia montanistica conferma a quel rigorismo, che diveniva per lui sempre maggiormente un bisogno, e al quale invece recalcitrava la chiesa ufficiale.

De exhortatione castitatis.

Il *De exhortatione castitatis*, rivolto a un cristiano vedovo, ripiglia il tema delle seconde nozze. Questa volta egli è ben risoluto a proibirle senz'altro; ma ha sempre contro di sè, non solo la prassi diversa della chiesa, ma la testimonianza delle Scritture. Tutta la sua arte raziocinativa è impiegata a girare questo secondo ostacolo. Dopo aver distinto tre gradi di continenza, la verginità, l'astensione per consenso tra i coniugi nel

matrimonio, la vedovanza, Tertulliano ripete l'argomento artificioso impiegato nell'*Ad uxorem*: chi si risposa va contro la volontà di Dio, che colla morte aveva fatto cessare il primo matrimonio. Le seconde nozze sono state permesse per indulgenza; e indulgenza non equivale a volontà vera ed assoluta. Dio, mostrando quel che preferisce, cancella la sua volontà minore colla maggiore (in sostanza, Tertulliano polemizza qui contro la distinzione cattolica, ormai già classica al tempo suo, fra precetti e consigli: il consiglio è per lui un precetto più vero e maggiore). Se « melius est nubere quam uri », il « nubere » non è dunque un bene assoluto. Tanto più questo vale per il secondo matrimonio. Solo Eva venne formata per Adamo: « Saranno due in una sola carne, non tre nè quattro ». Non varrebbe addurre la poligamia dei Patriarchi, dopo che l'Evangelo ha abolito la vecchia Legge; nè è più l'era del « crescite et multiplicamini », quando incombono i tempi ultimi. Le nozze uniche sono prescritte ai sacerdoti dell'Antico e del Nuovo Testamento: ora, non è da credere, che ai laici sia lecito quel che è proibito al clero. « Forse che anche laici non siamo sacerdoti? » (14). In mancanza del clero, i laici ne esercitano le funzioni; devono quindi esser soggetti alla stessa disciplina. E poi i sacerdoti si scelgono dai laici, e se questi non sono in regola con quelle norme, come la scelta potrà avvenire? Tertulliano ricorda il detto di S. Paolo (I Cor. 6, 12): « Tutto è lecito, ma non tutto è utile ». E conclude che il secondo matrimonio — e a rigore già il primo! — è una specie di stupro.

Cogli l'occasione, egli dice all'amico, di rinunziare alle cose carnali per le spirituali. Sfuggirà così alla condizione ambigua del bigamo, tra la moglie morta presente in spirito, e la viva presente in carne, che ambedue hanno diritto al suo affetto ed alle sue preghiere. E gli mostra la futilità degli argomenti sociali in pro delle seconde nozze, specie per i cristiani, pellegrini in questo mondo. Ripete quanto aveva già detto alla moglie, che i figli non sono da desiderare, e che la monogamia e la verginità sono stimate anche dai gentili. — È fatto esplicito riferimento in sostegno della tesi agli oracoli della profetessa montanista Prisca.

De virginibus velandis.

Il *De virginibus velandis* ripiglia un tema del *De oratione* (e anche del *De cultu feminarum*); ma Tertulliano ci fa sapere di aver già trattato ex professo l'argomento in greco. La questione, se le vergini dovessero, o no, velarsi il capo in chiesa era divenuta pubblica, e due fazioni, si può dire, stavano l'una contro l'altra nella comunità di Cartagine, e anche altrove. A quanto si può arguire dalle parole di Tertulliano, l'usanza più antica era contro l'obbligo; perchè egli dice, che questo ha per sè la verità, contro cui non c'è prescrizione di consuetudine anche antica, nè d'altro. Chi ascolta il Paraclito, profetante anche oggi, vela le vergini (si trattava dunque di un'esigenza della nuova corrente montanistica, che tut-

tavia poteva aver trovato dei precedenti). Fra le due consuetudini opposte bisogna guardare quale sia la più conforme alla disciplina divina. Finora a Cartagine l'una ha coesistito coll'altra; ma ora le vergini che vanno a capo scoperto si sollevano contro le altre. Eppure lo scoprirsi così per una fanciulla onesta equivale a sopportare lo stupro.

L'apostolo Paolo, parlando in generale delle donne che devono andar velate, vi comprende anche le vergini: « mulier » è nome generico, non solo delle maritate. Le ragioni del precetto valgono per le nubili non meno che per le maritate; l'inizio dell'obbligo va posto al principio della pubertà. Tertulliano rileva l'incongruenza di quelle che si velano fuori della chiesa, ma non in chiesa. La verginità ama di andar coperta, rifugge dagli occhi di tutti. Questa, dice Tertulliano, è la difesa della nostra opinione « secondo la Scrittura, secondo la natura, secondo la disciplina ». Egli raccomanda alle maritate di non ricorrere ad espedienti di acconciamento e di velare veramente tutto il capo.

§ 17. — *Scritti dommatici del periodo montanistico.* — Altri scritti di Tertulliano appartengono già al periodo del montanismo dichiarato, in rottura colla chiesa ortodossa; ma per gli argomenti che trattano non hanno poi svolgimenti di dottrine montanistiche. Tale è il caso del *De anima*, in cui il montanismo appare chiaramente — si ricordano le visioni ed il martirio di Perpetua (15) — e v'è riferimento al II libro dell'*Adversus Marcionem* (siamo quindi dopo il 207); del *De carne Christi*, che risulta posteriore al IV libro dell'*Adversus Marcionem*; del *De carnis resurrectione*, posteriore al precedente e al *De anima*, oltrechè al II e III libro dell'*Adversus Marcionem*. In questi ultimi due manca addirittura ogni colorito montanistico.

De anima.

Il *De anima* è una delle opere più lunghe — la più lunga dopo l'*Adversus Marcionem* — e più importanti di Tertulliano: è stato detto di essa, che è il primo trattato cristiano di psicologia. Vi si discutono e combattono teorie dei filosofi e scienziati gentili (di cui si cita Sorano, un po' più vecchio di Galeno, ed Ermippo, autore di un'opera sui sogni) e degli gnostici. Si divide in tre parti, indicate dallo stesso autore: natura dell'anima; origine e sviluppo di essa; morte, e destino dell'anima dopo morte. Tertulliano medesimo la riconnette ad uno scritto precedente (perduto) contro Ermogene, *De censu animae*, cioè dell'origine dell'anima.

L'argomento, è detto, va studiato non presso i filosofi, ma secondo la verità cristiana. Neanche Socrate in carcere conobbe la verità in proposito. I filosofi hanno detto sull'anima talune cose giuste, per suggerimento naturale o per averle prese dai profeti; ma ve ne hanno mescolate molte false e sono stati i patriarchi degli eretici (è la tesi già del *De praescriptione haereticorum*). L'anima (contro Platone) è nata e fatta da Dio, dal suo fiato. Essa è corporea; questa tesi, sostenuta già da molti filosofi, Tertulliano la vuol provare contro i pla-

tonici e col Vangelo alla mano. È una: le sue parti non sono che le sue diverse facoltà. L'« egemonico » (od elemento direttivo) è nel cuore. La divisione dell'anima in un elemento razionale ed uno irrazionale è giusta, ma non originaria; il secondo proviene dal peccato. Comunque, Tertulliano viene ad affermare, che l'« indignativum » ed il « concupiscentivum » (16) appartengono anche all'anima razionale — che vi è, dunque, un'ira e un desiderio razionali —, e si ritrovano nell'umanità di Cristo. Neppure è da ammettere — sempre contro Platone — una preminenza della conoscenza intellettuale su quella sensitiva: esse si completano a vicenda. L'anima è variabile per molte circostanze, e per il libero arbitrio.

L'origine dell'anima non è dai cieli (contro la preesistenza platonica), nè dall'aria (contro gli stoici). Essa è concepita invece insieme col corpo, distinta essa pure di sesso, poichè vi sono nel processo generativo due semi, corporale ed animale. Viene impugnata anche la metempsicosi, e tanto più la trasmigrazione negli animali (metensomatosi). Anima e corpo crescono insieme, peccano insieme, e ambedue sono tocchi dalla corruzione originale.

Si passa quindi a parlare della morte, e del sonno sua immagine, che — secondo l'opinione stoica — è un dissolvimento delle forze corporali. L'anima rimane attiva nel sonno, e di qui i sogni. Vi sono sogni che si verificano, ve ne sono da Dio, dai demonî o naturali. La morte è un tributo, che tutti debbono pagare, anche Enoch ed Elia, che morranno estinguendo col loro sangue l'Anticristo. La morte consiste nella separazione dell'anima dal corpo: essa proviene dalla colpa, non dalla natura. L'immortalità dell'anima è provata dalla fede, non dalla filosofia. Dove vanno le anime dopo morte? I filosofi hanno detto, che le anime dei saggi vanno in cielo e le altre negli inferi. Per Tertulliano gl'inferi sono un grande spazio nell'interno della terra, ove vanno tutte le anime, salvo quelle dei martiri, che vanno direttamente in paradiso. Le anime non ritornano nel mondo dei vivi neanche per le fallaci arti magiche, di cui si passano in rassegna varie specie ed episodi.

Negli inferi, in attesa del Giudizio, i malvagi sono già puniti e premiati i buoni. Ciò è vivacemente affermato contro coloro che sostengono, premio e castigo essere interamente riserbati a dopo il Giudizio. Anche in vita l'anima può godere e dolersi senza il corpo; e suoi specifici sono i pensieri buoni e malvagi, che ricevono anch'essi la loro retribuzione. Per questa sua dottrina Tertulliano appella anche al Paraclito.

Come si vede, il realismo appassionato di Tertulliano tutto, anche l'anima, voleva ridurre a materia sensibile e senziente. Si capisce, pertanto, l'interesse particolare da lui preso al domma della resurrezione della carne ed alla realtà del corpo di Cristo, impugnata da molti ere-

tici. Nel principio del *De carne Christi* egli rileva la connessione tra le due credenze: coloro che impugnano la resurrezione della carne negano altresì a Cristo un corpo umano reale. Questa realtà viene sostenuta da Tertuliano contro Marcione, per cui Cristo aveva rivestito un fantasma di corpo, e contro Apelle, che gli attribuiva un corpo celeste. Il corpo di Cristo ebbe tutte le caratteristiche e le debolezze del corpo umano, e fu anche brutto. A questo proposito egli adopera un argomento stupefacente: Cristo non sarebbe stato sputacchiato (nella Passione), se il suo viso non fosse stato tale da attirare gli sputi (17). Si confutano coloro, che attribuivano a Cristo una carne spirituale (lo gnostico Valentino fra essi) e un'anima carnale. A questo proposito Tertulliano torna alle più crude affermazioni materialistiche: « non v'è d'incorporeo se non l'inesistente ». Si rivolge quindi contro la falsa interpretazione data da un tale Alessandro alla dottrina di Tertulliano, quasichè Cristo si fosse incarnato « a fin di annullare in sè medesimo la carne del peccato ». Cristo ha annullato non la carne del peccato, ma il peccato della carne; non la sostanza (non peccaminosa per sè), ma la colpa. Nè il corpo di Cristo è venuto meno: esso è glorioso in cielo. Si passa quindi a dimostrare molto più brevemente la concezione verginale; ma, conforme alla sua tendenza realistica, Tertulliano non ammette la verginità di Maria nel parto. Egli conclude preannunziando un altro libretto sulla resurrezione della carne, di cui questo è la premessa.

De carne Christi.

Il *De resurrectione carnis* così preannunciato è notevolmente più lungo. Esso incomincia rilevando le irrisioni del volgo, con cui si accordano molti filosofi ed eretici, a questa credenza cristiana. Tertulliano rivendica in pieno il valore della carne: creata da Dio, consacrata in vario modo dalla religione cristiana, amata da Cristo, essa non è ignobile, non è indegna di risorgere. In quanto alla possibilità, Dio, che ha creato il mondo dal nulla, può anche ricreare il corpo non più esistente. E la resurrezione della carne è necessaria per il giudizio e la retribuzione, poichè è stata compagna del corpo in vita. Si adducono argomenti dalla Scrittura e si confutano le interpretazioni in contrario di taluni passi scritturari. Il corpo risorge identico e intero, compreso il sesso, ma perfezionato e glorificato, e senza più la necessità di adempiere a certe funzioni corporali.

De resurrectione carnis.

Al domma fondamentale del cristianesimo, quello trinitario, è dedicato l'*Adversus Praxean*, che ha un posto di capitale importanza nella storia della teologia cattolica. Questo Prassea, venuto dall'Asia Minore a Roma ed a Cartagine, dopo aver agito a Roma contro il montanismo si era dato a predicare il patripassianismo (« pater natus et pater passus »), cioè un'interpretazione del rapporto fra il Padre e il Figlio nel senso dell'identità del

Adversus Praxean.

secondo col primo, quel che con termine più generico si chiama monarchianismo. Tertulliano svolge in contrapposto la sua dottrina dell'« economia » trinitaria — qui compare per la prima volta il termine « Trinitas », — basata sulla distinzione del Padre dal Figlio e sulla dottrina del Verbo (Logos), con cui il Figlio è identificato. Si confutano le prove scritturarie addotte dai monarchiani e si portano quelle in favore della dottrina tertullianea; e si rileva il carattere giudaico del monarchianesimo.

Questo scritto fondamentale in favore del domma cattolico fa al tempo stesso professione aperta di montanismo, ed è posteriore all'uscita di Tertulliano dalla Chiesa. Anzi, poichè Tertulliano parla di una nuova eruzione dell'eresia patripassiana, ciò, per altri dati, ci riporterebbe al tempo del pontificato romano di Callisto (217-222); e l'opuscolo, oltre a rappresentare una rivalsa contro l'antimontanista Prassea — nome altronde ignoto, ciò che ha dato luogo a congetture di un pseudonimo (18) —, potrebbe anche collegarsi colle dispute trinitarie romane, in cui Ippolito, l'antivescovo di Callisto, ebbe parte preponderante. Insieme col *De Pudicitia* (§ 18), l'*Adversus Praxean* potrebbe esser così l'ultimo degli scritti di Tertulliano a noi pervenuti.

§ 18. *Tertulliano ultrarigorista. La polemica contro gli « Psichici »*.

De pallio. — Un posto isolato, come sospeso in aria, ha nella produzione di Tertulliano il *De pallio*, la più breve di tutte le sue operette, e anche una di quelle di lettura più difficile. Tertulliano ha abbandonato la toga romana, e l'ha sostituita col pallio, un lungo mantello che è stato detto « il vestito internazionale della scienza e della filosofia ». La novità faceva discorrere a Cartagine, e la gente si prendeva beffe della nuova foggia di vestire di Tertulliano. Questi, naturalmente, si difende attaccando. Incomincia con rallegramenti ironici per i Cartaginesi, « principes semper Africae », che hanno tempo di occuparsi del suo vestiario: è segno, che i tempi sono prosperi. Pure anch'essi una volta non portavano la toga, e l'hanno avuta dai loro vincitori, i Romani. Tutto è soggetto a cambiamento nel mondo: il giorno si alterna colla notte, si succedono le stagioni, cambia lo stato del cielo, del mare e della terra, spariscono le isole e le città, si succedono gl'imperi, trasmigrano i popoli, le bestie cambiano piume, pelle, colore. Riprovevoli sono unicamente i cambiamenti, che offendono la natura, come i travestimenti degli uomini da donne, delle matrone da prostitute. Il pallio è più comodo della toga. Tertulliano lo introduce a difendersi direttamente, personificandolo. Il pallio confessa di non essere abito adatto a chi abbia attinenze colla vita pubblica, ma a chi si cura solo di sè stesso. Che si debba vivere per la patria e l'impero è sentenza antiquata: chi è destinato a morire per conto proprio, non nasce per conto d'altri (« nemo alii nascitur moriturus sibi »). Così pensano anche

epicurei e stoici. Del resto chi giova ai buoni costumi riesce più utile allo stato dei politici attivi. Quanti vizi e crudeltà e dilapidazioni si ritrovano sotto la toga! Non solo il filosofo, ma i cultori delle varie arti e scienze vestono il pallio. Ma ora la sua massima esaltazione è di esser divenuto l'abito di una migliore filosofia, il cristianesimo.

Si parla nel *De pallio* di tre imperatori governanti insieme: siamo dunque nel 209-211 (Settimio Severo, Caracalla e Geta). Anche il 193 e gli anni seguenti avevano visto tre imperatori, ma in competizione (Settimio Severo, Pescennio Negro, Clodio Albino); e poi allora si dovrebbe risalire ad epoca anteriore all'*Apologeticum*. Verrebbe fatto, per verità, di pensare alla conversione di Tertulliano al cristianesimo; ma lo scritto ci presenta uno stato d'animo più radicalmente separatistico verso la società romana di quel che troviamo negli scritti del 197, che pure sono in tempo di persecuzione. Tutto c'induce ad accettare la seconda data. Saremo dunque al momento della rottura di Tertulliano, montanista dichiarato, colla comunità cattolica? Neppure: perchè questa risulta anteriore (già nel 207), e poi non v'è al fatto la minima allusione. Il *De pallio* polemizza contro la società romana, non contro la comunità cristiana. Tuttavia esso ha ugualmente il suo posto nell'evoluzione di Tertulliano montanista. Montanismo, rigorismo, separatismo antipagano e antiromano si sviluppano in lui di pari passo. Dimodochè, pur non avendo direttamente nulla a che fare col montanismo, il *De pallio* probabilmente coincide coll'accentuazione di esso in Tertulliano, e preludia agli scritti rigoristici e anticattolici, che ora passiamo ad esaminare.

De corona.

L'accentuato rigorismo di Tertulliano pienamente montanista si manifesta così riguardo ai rapporti col gentilesimo, come nella disciplina interna della comunità cristiana. Il *De corona* (19) è dedicato al caso di un soldato delle legioni d'Africa, che nelle cerimonie accompagnanti la distribuzione di un'elargizione imperiale, o « donativum », all'esercito — si tratta di un « donativum » avvenuto nel 211 — non si mise cogli altri la corona in capo, ma la tenne in mano. Domandato del motivo, disse di esser cristiano, e fu messo in prigione, ove si trovava tuttora quando scriveva Tertuliano. Si trattava di un caso che si avvicinava, senza essere identico, a quelli di rifiuto vero e proprio del servizio militare, che pur non mancarono nel cristianesimo antico. Lo zelo del soldato aveva suscitato biasimi nel campo cristiano, e i biasimi a loro volta suscitarono lo sdegno di Tertulliano. Rimane, egli dice, che quelli, che hanno respinto le profezie (montanistiche), ricusino anche i martirî. « Mormorano, che viene messa in pericolo la pace, così buona e che dura da sì lungo tempo. Conosco anche i loro pastori, leoni in pace, nella battaglia cervi ». Tertulliano adduce innanzi tutto la tradizione costante cristiana di non mettersi in capo corone. Nella Sacra Scrittura non c'è proibizione in proposito, ma

neanche permesso. A chi sostiene: non è proibito, dunque è permesso, si risponda piuttosto: non è permesso, dunque è proibito. Molte cose vengono osservate solo per tradizione non scritta: così i vari riti del battesimo e dell'eucarestia, le oblazioni per i defunti, il segno della croce (questo tratto dell'opuscolo è importante per la conoscenza delle antichità cristiane). Anche nelle cose civili la consuetudine vale legge. La natura, di cui Dio è signore, ci dà i fiori per la vista e l'odorato, non per metterli sulla testa. Qualsiasi specie di coronazione, anzi, è da ripudiare, perchè ha origini idolatriche, un punto, per provare il quale Tertulliano afferma necessario l'esame della letteratura secolare, e dichiara di avere utilizzato l'opera sulle corone di un Claudio Saturnino. Nei due Testamenti non v'è traccia di coronazione.

Dopo questo sfoggio di rigorismo e di sofistica sul punto particolare delle corone, Tertulliano affronta la questione generale, se la milizia si addica ai cristiani. Il suo principio fondamentale è: non si può servire a due padroni (cioè a Cristo e all'imperatore). Non è lecito a un cristiano adoperar la spada, somministrare carcere e supplizi, montar la guardia nelle «stazioni» per altri che per Cristo, custodire i templi, dormire sul giavellotto con cui fu percosso il fianco di Cristo, portare il vessillo emulo di Cristo. Se prima di divenir cristiani si era già soldati, occorre o lasciar la milizia, come molti hanno fatto, o guardarsi scrupolosamente dal far nulla in essa di contrario a Dio (qui il rigore di Tertulliano si attenua, non senza contraddizione). Torna quindi all'argomento specifico della corona, mostrando che quella militare è particolarmente connessa coll'idolatria. C'è anche la corona dei magistrati; ma la magistratura del cristiano è la chiesa. Si usano le corone nelle feste pubbliche; ma il cristiano è un pellegrino in questo mondo. La libertà secolare usa per emblema la corona; ma il cristiano è stato redento da Cristo, e la sua è la vera libertà. «Tutte le cose del secolo sono immaginarie, e nulla vi è di vero». Insomma tutte le cause di coronazione sono estranee ai cristiani, «pompe del diavolo». La corona il cristiano l'aspetta da Dio.

De idololatria.

Non più un punto particolare d'incompatibilità fra il cristianesimo e gl'istituti gentili, ma l'insieme di queste incompatibilità affronta Tertulliano nel *De idololatria:* e sempre col più deciso rigorismo. Si poneva un tempo questo scritto prossimo al *De spectaculis*, al quale è in ogni caso posteriore; ma ora si è generalmente d'accordo, che, pur non essendovi elementi specifici montanistici, il suo rigorismo estremo lo colloca in questo periodo. È quasi impossibile, che un cristiano appartenente alla grande comunità cattolica di Cartagine, vivente della vita ordinaria di essa, pretendesse inculcarle una simile intransigenza. Questa è propria di una conventicola di «eletti».

L'idolatria, dice Tertulliano, è il delitto principale ed il compendio

di tutti i delitti. Essa è omicidio, stupro, frode. Tertulliano intende combattere quelli che riducono il crimine d'idolatria al culto diretto degli idoli. Ogni obbedienza e servizio reso ad essi è idolatria. È reo d'idolatria chi fabbrica o vende idoli; Tertulliano insiste molto su questo punto, che evidentemente doveva toccare davvicino l'attività professionale di molti cristiani. Idolatrico è anche il lavorare per la costruzione o la decorazione di templi, are, cappelle. È idolatrica l'astrologia; e qui Tertulliano fa riferimento esplicito ad un tale, che allora rivendicava a se stesso il diritto di continuare, cristiano, in tale professione. Sono necessariamente impeciati d'idolatria i maestri di scuola e gli altri professori di lettere; permesso, invece — spiraglio di tolleranza del letterato Tertulliano! — l'andare alle scuole, perchè imparare è cosa diversa dall'insegnare, e le lettere profane sono necessarie alle sacre. Il commercio in generale è inadatto al servo di Dio, poichè ha la cupidigia per mobile, la menzogna per mezzo. Ma, ammesso che vi sia qualche negozio immune da queste due colpe, non sarà mai lecito il far commercio di cose attinenti al culto degli idoli, come vittime, incensi; e in generale cade sotto la colpa d'idolatria ogni arte, ogni professione, ogni commercio, che procuri qualche cosa per allestire e foggiare gl'idoli. Non si devono addurre in contrario le preoccupazioni per il proprio mantenimento; si deve rinunciare a tutto, pur di non servire due padroni.

Occorre altresì astenersi, come dagli spettacoli, dalle altre solennità e dai costumi festivi dei gentili, allo stesso modo ch'essi non si associano a quelli dei cristiani. Costume idolatrico è il porre lucerne e ghirlande alle porte delle case, perchè si tratta di onori resi agli idoli o ad uomini venerati idolatricamente. Sono lecite — ecco un altro barlume di tolleranza — le cerimonie per l'assunzione della toga virile, per gli sponsali, per le nozze; ove esse si accompagnino con sacrifici, sembra che Tertulliano ammetta l'assistenza passiva senza partecipazione. Probabilmente il senso degli istituti familiari s'impone qui al rigorista. Può il cristiano assumere magistrature? Innanzi tutto occorrerebbe, che il cristiano magistrato non compisse nessun atto idolatrico, non sacrificasse, non avesse cura dei templi, non desse spettacoli. Ma egli non dovrebbe neppure infliggere pene, salvo tutt'al più pecuniarie, non mettere alcuno in prigione, non portare le insegne (i fasci, la porpora), che sono pompa del diavolo: « i demonî sono i magistrati di questo secolo ». Cristo non volle esser re, ricusò ogni fastigio. Podestà e dignità sono nemiche di Dio. Qui si viene pure a parlare della milizia, e si riafferma energicamente l'incompatibilità fra le insegne di Cristo e del diavolo, fra gli accampamenti della luce e quelli delle tenebre, fra il servizio di Dio e di Cesare. Non si debbono neppure chiamar Dei le divinità gentili, ove occorra nominarle per necessità di conversazione, nè giurare per esse, nè lasciarsi taci-

tamente impegnare con giuramento da altri in nome loro, nè usare altrimenti un'acquiescenza silenziosa alla credenza negli Dei. In generale non si deve giurare, perchè è proibito da Cristo.

Tra i bassifondi e le correnti dell'idolatria naviga la fede, colle vele gonfie dello spirito di Dio; ma, se si ha in mente il timore dell'idolatria, nulla è più facile che evitarla. Ove si obbietti, che così si finisce per uscire dal mondo, ebbene, meglio uscirne, che starci da idolatri. In questa professione di separatismo ascetico, che prelude al monachesimo dei secoli posteriori, culmina il rigorismo di Tertulliano.

S'intende come questo si affermasse più che mai riguardo al cimento supremo contro l'idolatria, la persecuzione giudiziaria. Vedemmo già (§ 12) in questo periodo Tertulliano riprendere, nell'*Ad Scapulam*, la polemica apologetica. Ma ancor più gli premeva incitare i cristiani alla resistenza assoluta. Il *De fuga in persecutione*, posteriore al *De corona* (andrà collocato nel 212-213), si dirige al «fratello Fabio», ripigliando una discussione già avviata circa la liceità della fuga per il cristiano perseguitato. La persecuzione proviene da Dio, serve al suo giudizio — il diavolo, se mai, non ne è che l'istrumento —, e perciò non si può fuggire. Non regge l'argomento della fuga per evitare l'apostasia, giacchè non si deve disperare anticipatamente di reggere alla prova. Nè prova nulla in proposito il precetto evangelico di fuggire di città in città, fatto per un caso speciale. Non ci si deve neanche liberare per denaro, perchè è una forma di fuga anche questa. È indegno redimere con denaro chi è stato redento dal sangue di Cristo. Non si tratta in questo caso di rendere il tributo a Cesare; nè si può parlare di elemosina, ma di concussione. Coloro che hanno ricevuto il Paraclito, ne saranno sostenuti nella prova. Così, in conclusione, Tertulliano, che in tempi antecedenti aveva ritenuta lecita la fuga (20), si rivolge ai confratelli in montanismo.

De fuga in persecutione.

Presso a poco dello stesso tempo è lo *Scorpiace* (= rimedio contro il morso dello scorpione), difesa del martirio contro gli gnostici, che lo sconsigliavano, mostrandolo irragionevole e non necessario. La sua necessità, invece, è provata dalla volontà di Dio, quale risulta dall'Antico Testamento, che condanna l'idolatria, e dal Nuovo, che predice le persecuzioni, prescrive di confessare il Cristo ed esalta i patimenti sofferti per lui.

Scorpiace.

Nella disciplina interna della comunità cristiana Tertulliano pienamente montanista esplica pure tutto il suo rigorismo, e gli dà una impostazione aspramente polemica contro i fedeli cattolici ordinari, detti da lui «psichici» per contrapposto agli «spirituali» montanisti.

Nel *De monogamia* si ripiglia la tesi del divieto delle seconde nozze, contrapponendo agli eretici, che vietano il matrimonio senz'altro, gli psichici, che ammettono le nozze ripe-

De monogamia.

tute. Noi spirituali, dice Tertulliano, teniamo la via di mezzo; un solo matrimonio, come un solo Dio. Gli psichici combattono il Paraclito specialmente su questo punto della monogamia. Contro essi vengono ripetuti gli argomenti, che la tolleranza delle seconde nozze non equivale all'approvazione, che essa proveniva da necessità, non da volontà; ma si aggiunge, che ora, dopo 160 anni da quel permesso di S. Paolo (nella Prima lettera ai Corinzi), lo Spirito Santo condanna apertamente le seconde nozze. Egli avrebbe anche potuto condannare le nozze senz'altro, poichè il celibato è superiore. La monogamia è originaria, risale alla creazione dell'unica donna (anche questo è argomento già addotto); a questa monogamia primordiale torna la legge di Cristo, col matrimonio tra lui e la chiesa. Le donne che accompagnavano gli apostoli non erano mogli, ma semplici donne di casa. È contro la volontà di Dio sostituire la congiunzione alla separazione. L'unione dei coniugi prosegue anche dopo la morte. Si ripetono pure gli argomenti della monogamia del clero, degli esempi di monogamia e di castità pagane. Dove l'apostolo Paolo concede un secondo matrimonio, occorre notare, che si tratta del primo dopo la conversione cristiana.

De ieiunio adversus Psychicos.

Il *De ieiunio adversus Psychicos* fa espresso riferimento al *De monogamia;* e, poichè non contiene invece nessun accenno al *De Pudicitia*, o anche solo all'« edictum perentorium », sarà intermedio fra i due. Negli psichici, dice Tertulliano, libidine e gola vanno congiunte: essi si oppongono al Paraclito ed ai nuovi profeti non solo per la questione delle seconde nozze, ma anche per i digiuni. Respingono, cioè, il prolungamento del digiuno nei giorni relativi fino al vespero, la restrizione degli alimenti a quelli non cotti (xerofagia), l'astensione dal bagno. Essi dicono che questi sono usi pagani, contrari alla libertà di Cristo. Il digiuno, risponde Tertulliano, risale al peccato di Adamo; la Legge ci presenta i primi precetti in proposito, e l'Antico Testamento offre esempi delle osservanze montanistiche; infine, v'è il digiuno di Cristo. Anche gli psichici hanno costumanze proprie, arbitrarie, in fatto di digiuno, mentre combattono quelle imposte dallo Spirito Santo. Non ogni osservanza di tempi può esser tacciata di giudaismo, altrimenti lo sarebbero anche Pasqua e Pentecoste. Se anche i pagani digiunano, ciò prova l'imitazione della legge divina da parte del diavolo, e i pagani in questo caso fanno vergogna ai cristiani psichici. Contro l'intemperanza di costoro Tertulliano inveisce, ed aggiunge nuove esaltazioni del digiuno.

De pudicitia.

Sebbene vi sia stato chi ha sostenuto il contrario, rimane tuttavia verosimile, che il *De pudicitia* sia posteriore al *De monogamia*. Nel *De pudicitia* l'argomento della moralità sessuale s'intreccia con quello della disciplina penitenziale. La pudi-

cizia, di cui Tertulliano fa i più alti elogi, è scossa. Siamo nella corruzione degli ultimi tempi, in cui la moderazione nelle libidini passa per pudicizia. Un «editto perentorio» di un «pontefice massimo, vescovo dei vescovi» rimette i delitti di adulterio e di fornicazione a chi abbia fatto penitenza. Tertulliano non dice chi sia questo vescovo, sul quale cumula ironici epiteti «papali»; ma rimane sempre la congettura più probabile, che si tratti precisamente di un vescovo di Roma, Callisto (217-222), del quale sappiamo che emanò una ordinanza del genere. Questa disciplina penitenziale di Callisto fu combattuta a Roma stessa da una comunità scismatica del vescovo Ippolito, insigne scrittore cristiano (in greco) del tempo. Niente di più naturale, che a Cartagine Tertulliano facesse altrettanto (21).

Questo editto, dice Tertulliano giunto ormai al massimo della violenza, è da attaccare sulle porte dei postriboli. Simili editti non convengono alla Chiesa, vergine sposa di Cristo. Si tratta di combattere anche qui contro gli psichici, e contro le opinioni (confessa Tertulliano) avute già in comune con loro. Tanto più riprovevole è questo perdono in quanto è accordato da gente che già permetteva matrimoni senza limite di numero — qui c'è il riattacco al *De monogamia*, e insieme la dimostrazione che il *De pudicitia* è posteriore —, appunto per evitare l'adulterio e la fornicazione. I rimedi sono superflui, se i delitti sono perdonati (in quanto a noi, dice Tertulliano, riteniamo vietato anche il secondo matrimonio). Vani sono, in favore di questa indulgenza, gli argomenti tratti dalla bontà di Dio, dal dovere di perdonarsi tra fratelli. Dio è anche un Dio geloso, e si possono perdonare le offese ad un fratello, non a Dio. Con intonazione giuridica, Tertulliano distingue tra peccati remissibili, che si espiano col castigo, ed irremissibili, cui tocca la condanna. Vi è così una penitenza, che può conseguir perdono, ed una che non può conseguirlo. Dicono, che allora questa seconda è vana. Ma essa non è vana presso Dio, anche se non procura il ritorno alla comunione della chiesa, e serve di esempio agli altri. Il peccato carnale per la sua gravità è in mezzo tra l'idolatria e l'omicidio, con ambedue i quali ha legami. O si ammette l'assoluzione per tutti e tre, o per nessuno.

Su questo punto il Nuovo Testamento non solo non abolisce la Legge, ma la rende più severa, condannando insieme con la fornicazione la concupiscenza; certi casi di perdono nell'Antico Testamento — che non varrebbero solo per la fornicazione — non servono, appunto perchè la nuova disciplina è più stretta. La parabola della pecorella smarrita si applica ai gentili, non ai cristiani; anche se si applicasse, si tratterebbe dei peccati leggeri, non dei mortali. Simili ragionamenti si fanno anche per altre parabole; e in generale Tertulliano mostra i pericoli della interpretazione parabolica. Il Pastore (di Erma; cfr. § 5) è in favore degli adulteri; ma anche le chiese psichiche riconoscono,

che è scrittura apocrifa. Anche se si adducessero esempi di peccatori non pagani perdonati da Cristo, ciò non varrebbe per la disciplina cristiana, che incomincia dopo di lui. Si provi con documenti apostolici il perdono dei peccati carnali dopo il battesimo! Il decreto del concilio di Gerusalemme condanna la fornicazione. Tertulliano nega, che San Paolo abbia perdonato nella II ai Corinzii il fornicatore condannato nella I; e a proposito di questi e di altri passi dell'apostolo s'ingolfa in una digressione lunghissima, come già aveva fatto per le parabole, con danno dell'equilibrio della sua trattazione. Paolo è tutto in favore della pudicizia, e tollera l'uso del matrimonio senza prescriverlo. Non solo condanna la fornicazione, ma esclude la comunione coi fornicatori. In quanto alla Iezabele dell'Apocalisse, di cui è detto che avrebbe potuto far penitenza, si tratta dell'eresia, non della fornicazione. Viene confutata anche l'interpretazione di passi della prima lettera di S. Giovanni. L'epistola agli Ebrei (che Tertulliano attribuisce a Barnaba) esclude la seconda penitenza. E anche se gli apostoli avessero perdonato simili peccati, l'avrebbero fatto non in virtù della disciplina cristiana, ma del loro potere personale. Oggi i capi della Chiesa non hanno che da vegliare al mantenimento della disciplina. Se l'« Apostolico » autore dell'editto, si attribuisce il potere dato da Cristo a Pietro (Matt. XVI, 16-20), sappia che si tratta di un potere personale. Se mai, esso si trasmetterebbe agli spirituali, all'apostolo ed al profeta, non ai sacerdoti. E neanche ai martiri ed ai confessori, cui si ricorre così largamente per questo scopo. Tertulliano termina ribadendo, che, se si perdona al fornicatore, occorre perdonare anche all'omicida e all'idolatra: coloro che abiurano nelle strette della persecuzione sarebbero anzi più perdonabili.

Il *De ieiunio* e il *De pudicitia* segnano il massimo distacco di Tertulliano dalla chiesa ufficiale e la massima violenza contro di essa. Essi ci presentano come la chiusura della sua carriera di polemista, e della sua stessa vita; giacchè altrimenti non è da credere, ch'egli avrebbe fatto riposare la penna.

§ 19. *Opere perdute. Opere spurie.* — Tertulliano stesso ricorda tutta una serie di scritti suoi a noi non pervenuti: il *De spe fidelium*, che trattava del regno millenario; il *De paradiso*, che trattava tutte le questioni relative, e specialmente quella (cfr. il *De carnis resurrectione* § 17) della permanenza di tutte le anime, salvo le anime dei martiri, negli inferi sino al Giudizio; l'*Adversus Apelleiacos*, specialmente diretto contro la tesi, che il mondo sia stato fatto da un angelo; il *De censu animae*, sull'origine dell'anima, contro Ermogene (§ 13); il *De fato*, contro la dottrina della fatalità nello sviluppo dello spirito umano. Si è già fatta menzione della redazione greca di taluni suoi scritti (*De spectaculis*, *De baptismo*, *De virginibus velandis*).

Altri scritti smarriti menzionati da S. Girolamo sono: *De ecstasi*

(opera assai ampia, 7 libri, in difesa delle profezie montanistiche, ma scritta in greco); *De Aaron vestibus* (non vista dallo stesso Girolamo): *Ad amicum philosophum*, o piuttosto *De nuptiarum angustiis* (inconvenienti del matrimonio), che sarebbe stato scritto da Tertulliano giovane (ancora pagano?), forse in tono giocoso. S. Girolamo dice altresì, che egli aveva trattato *De circumcisione* e *De mundis atque immundis animalibus*; ma potrebbe trattarsi di tratti di opere già nominate, anzichè di scritti appositi. — Infine un codice degli scritti di Tertulliano, l'Agobardinus, conteneva una volta (come risulta dal suo indice) altri tre scritti non altrimenti noti: *De carne et anima; De animae submissione; De superstitione saeculi.*

Sono stati altresì tramandati come di Tertulliano scritti non suoi. In taluni manoscritti abbiamo in appendice al *De praescriptione haereticorum* un *Libellus adversus omnes haereses*, che passa in rassegna le varie eresie, da quella di Dositeo a quella di Prassea. Esso non è di Tertulliano, anche per il suo stile, ed utilizza tanto Tertulliano quanto Ippolito («Sintagma» contro le eresie). Appartiene ancora, probabilmente, alla prima metà del III secolo. — Due scritti di Novaziano (c. VI), *De trinitate* e *De cibis iudaicis*, sono stati attribuiti erroneamente a Tertulliano. — Non accettabile, innanzi tutto per ragioni di stile, è l'attribuzione fatta a Tertulliano dal primo editore (J. M. Suarez) di un frammento polemico contro l'idolatria *De execrandis gentium diis.*

Un caso più importante è quello del poema in esametri in cinque libri *Adversus Marcionem*, confutazione diffusa — dopo il primo libro introduttivo sulle eresie in generale — delle teorie marcionite, in cui è utilizzato Tertulliano, e anche Ireneo. Letterariamente l'opera non ha alcun valore, ed è anche scorretta nella lingua e soprattutto nella prosodia. Che non sia di Tertulliano è fuori questione; si è invece discusso se sia del III o del IV secolo; ma la prima ipotesi è la più probabile, perchè l'opera sembra composta in un tempo, in cui l'eresia marcionita era ancora assai diffusa. Si è voluta attribuirla a Commodiano (c. VI) e a Vittorino di Pettau (ivi), ma senza motivi sufficienti.

Altre poesie minori più tarde (*De Genesi, De Sodoma, De Iona, De iudicio Domini*) sono state pure attribuite talora erroneamente a Tertulliano.

§ 20. *La personalità di Tertulliano.* — Le opere a noi pervenute e le parecchie perdute mostrano l'ampiezza dell'attività letteraria di Tertulliano. Ancor più che di ampiezza quantitativa — la maggior parte delle opere di Tertulliano sono brevi —, si tratta di ampiezza qualitativa. Primo, almeno virtualmente, degli scrittori cristiani in lingua latina, egli ha affrontato di un colpo tutti, si può dire, gli argomenti che a una simile letteratura si offrivano. Apologia giuridica, politica, morale e religiosa del cristianesimo; polemica contro l'idolatria, il giudaismo, le eresie, la filosofia profana; dom-

matica cristiana, sia nei suoi principî formali (Scrittura, tradizione, gerarchia ecc.), sia nei dommi particolari, a cominciare dal trinitario; catechesi, disciplina e morale cristiana; controversie interne in seno alla comunità cristiana. Per ritrovare altrettanta versatilità e comprensività, bisogna arrivare nella letteratura latina cristiana ai classici della fine del IV e principio del V secolo: Ambrogio, Girolamo, Agostino.

Nella trattazione di questi argomenti molteplici e nuovi Tertulliano ha il sussidio di una vasta erudizione, sacra e profana. Antico e Nuovo Testamento, scrittori ortodossi ed eretici, autori classici pagani, letteratura scientifica pagana del suo tempo. Questo materiale erudito viene completamente dominato dalla sua personalità di uomo e di scrittore. Disegno e svolgimento, stile e lingua dei suoi scritti appartengono a lui. Si esprime in tutti un carattere autoritario, dommatico, passionale, violento fino all'intolleranza non senza qualche venatura di sentimento più dolce. Si accorda con questo carattere personale di Tertulliano la concezione profondamente vissuta e spiccatamente unitaria, ch'egli ha del cristianesimo, come di una nuova vita integrale, che abbraccia tutto l'uomo e tutti i suoi rapporti sociali. Di qui la sua intransigenza verso la società pagana, e verso l'impero in cui essa culmina politicamente. Il cristianesimo per Tertulliano non è una semplice professione religiosa, coesistente con altre forme di vita e istituti sociali. Il cristianesimo è tutto: al di fuori di esso non c'è nulla che interessi Tertulliano e abbia valore per lui.

Questo integralismo intransigente e separatistico non rimane però per Tertulliano allo stadio del sentimento. Tertulliano è un ragionatore, o un polemista, che ha bisogno di provare a sè stesso ed agli altri come la verità sia tutta dalla sua parte, e gli avversari non valgano nulla, nè intellettualmente, nè moralmente. Tertulliano non è fatto per la discussione spassionata, disinteressata delle idee, per la ricerca obbiettiva della verità. Questa, egli è sicuro a priori di possederla. Di fronte, è la menzogna e la malvagità, che facilmente s'identificano con certe persone. Si tratta dunque di mettere l'avversario in imbarazzo, in cattiva luce, di renderlo ridicolo e detestabile. Tertulliano non è un filosofo, ma un avvocato: è il primo teologo latino, ma la teologia assume subito in lui un aspetto giuridico e processuale. Tertulliano è il padre dei teologi controversisti e insieme dei costruttori e disquisitori di diritto canonico.

All'atteggiamento dommatico-polemico del suo spirito risponde lo stile. Periodi di varia lunghezza, ma rapidi, nervosi quasi sempre, sentenze brevi, taglienti, apodittiche, interrogazioni incalzanti, antitesi, ironie, invettive, perorazioni; ma altresì discussioni partite in più punti, controversie minute di testi e di esempi, ragionamenti sottili fino alla sofisticheria. Il tono calmo, la pacatezza persuasiva sono assai rari, salvo in taluni scritti catechetici del periodo cattolico. La tendenza

alla concisione sentenziosa, all'espressione che faccia colpo, l'impetuosità della polemica che salta impazientemente da un argomento all'altro, la novità della materia per cui si tratta di creare la prima volta l'espressione, fanno di Tertulliano — a detta di un competentissimo, il Norden — lo scrittore latino più difficile.

Alla personalità dello stile risponde la novità della lingua. « L'acqua ch'io prendo giammai non si corse », avrebbe potuto dire delle sue trattazioni teologiche in latino Tertulliano. Egli ha provveduto, sia attingendo largamente al greco, sia adattando a nuovi significati i vocaboli latini, sia creandone di nuovi con derivazioni da vocaboli già esistenti. Queste derivazioni sono principalmente di due tipi: astratti derivati da un aggettivo, nomi o aggettivi derivati da un verbo. È stato osservato giustamente, come queste due categorie di neoformazioni verbali corrispondano a due atteggiamenti principali dello spirito di Tertulliano: il raziocinio filosofico-teologico, e la visione concreta, personificatrice delle cose (22).

L'influenza di Tertulliano sulla letteratura cristiana è stata profonda, ma prevalentemente tacita e indiretta. È stato studiato più che citato, per il discredito dell'eresia: Cipriano, che aveva sempre i suoi libri a portata di mano e lo chiamava privatamente maestro, non fa mai il suo nome. I suoi temi e le sue idee non hanno avuto una larga fortuna postuma, sempre per la stessa ragione. Ma l'impulso partito da lui si è propagato nella letteratura teologica occidentale; egli ha aperto una larga via, per cui gli altri si sono messi, ed ha creato gl'istrumenti adoperati dai successori.

NOTE AL CAPITOLO TERZO.

Schanz, III, §§ 659-704; Bardenhewer, II, § 81 (cfr. anche §§ 79-80): Monceaux, I, l. 2 (trattazione estremamente diffusa); Buonaiuti, Parte prima, cc. III-VI. — Di opere particolari ricorderemo: Ch. Guignebert, *Tertullien* (Paris, 1901); F. Ramorino, *Tertulliano* (Milano, 1922).

La tradizione manoscritta di Tertulliano è assai scarsa (il codice più importante ed antico è l'Agobardinus, sec. IX); per taluni scritti siamo addirittura ridotti alle prime edizioni a stampa (di uno di questi scritti, il *De baptismo*, abbiamo ora l'ediz. del Borleffs [Leiden, 1931], condotta di su un manoscritto ritrovato recentemente). Un caso particolare di complicata tradizione manoscritta è quello dell'*Apologeticum*, ove il *Codex Fuldensis* (smarrito, ma di cui son rimaste collazioni) presenta divergenze numerosissime. Edizioni d'insieme: Migne I-II; Fr. Oehler (Leipzig, 1851-1854: 3 voll., di cui il 3.° contenente dissertazioni di eruditi precedenti; editio minor in 1 volume, Leipzig, 1854).

Nel CSEL, per opera di R. Reifferscheid e G. Wissowa, sono comparsi due volumi (XX e XLVII), corrispondenti al 1.° e al 3.° dei quattro che dovrebbe comprendere l'edizione. CSEL XX contiene De spect., De idol., Ad nat., De test. an., Scorp., De orat., De bapt., De pud., De iei., De an. CSEL XLVII contiene De pat., De carn. res., Adv. Herm., Adv. Val., Adv. omn. haer. (apocr.), Adv. Prax., Adv. Marc. L'ordine della pubblicazione è secondo la tradizione manoscritta,

Edizioni di scritti particolari da ricordare: *Apol.* di I. P. WALTZING (Paris, 1914-19, con trad. e comm.; del medesimo con A. Severijns, pure con trad., nella «Collection des Universités de France», Paris, 1929); *De praescr.* di P. DE LABRIOLLE (Paris 1907, con trad. franc. accanto: nei *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*); *De paen.* e *De pud.*, di P. DE LABRIOLLE (Paris, 1906, con trad. francese accanto: stessa coll.).

(1) «Nonne et laici sacerdotes sumus?» (*De exh. cast.* 7). Solo con artificiosa sottigliezza si può sostenere, che qui Tertulliano consideri un caso generale («anche se laici»), senza riferimento alla sua condizione particolare.

(2) Questo nome di «Tertullianisti» non prova, come taluno vorrebbe, che Tertulliano avesse fatto parte a sè (scisma entro lo scisma) anche in seno al montanismo.

(3) «Tertium genus» erano chiamati i cristiani, avuto riguardo al politeismo ufficiale ed al giudaismo.

(4) 'Ονοκοίτης, lett. giaciglio d'asino, cioè razza asinina. La caricatura, come qui ci dice Tertulliano, pretendeva rappresentare il Dio dei cristiani con orecchi d'asino e piede unghiato. Rappresentazioni analoghe, come è noto, sono state trovate a Roma sul Palatino.

(5) «Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere» (c. 39).

(6) I, pp. 248 ss.

(7) Cfr. MONCEAUX, ivi, p. 248.

(8) Cfr. BARDENHEWER, II, p. 400 s., che rigetta l'ipotesi di Harnack, che il traduttore sia stato Giulio Africano.

(9) Caracalla è solo imperatore: siamo dunque dopo il febbraio 212. Si parla di un eclissi di sole (c. 3), che è quella del 14 agosto 212. Secondo ricerche in proposito Scapula avrebbe governato dal 211 fino a circa il 213.

(10) Poichè Tertuliano intendeva trattare delle singole eresie, è naturale che pensasse invanzi tutto a Marcione, che è messo in preminenza già nel *De praescr.* — In *Adv. Marc.*, I, 1, si parla anzi del *De praescr.* come futuro. Questo fatto è stato spiegato sia colle diverse redazioni dell'opera (MONCEAUX), sia come uso linguistico (SCHANZ-KRÜGER). La chiusa del *De praescr.* sembra assolutamente escludere, che Tertulliano si fosse già occupato di eresie singole.

(11) Si è preteso da taluno, che l'*Ad mart.* fosse diretto a Perpetua e Felicita (202–203). Ma non v'è nessun motivo particolare per ciò.

(12) Non solo ai catecumeni (contro BARDENHEWER, II, p. 416): «qui cum maxime ad deum acceditis, recognoscite, qui iam accessisse vos testificati et confessi estis» (c. 1).

(13) S'intende facilmente il motivo della prescrizione: perchè gli eventuali peccati commessi prima avessero il beneficio della cancellazione battesimale. È lo stesso motivo per cui durò a lungo, anche nell'impero cristiano, l'uso del battesimo in età adulta.

(14) Su questo passo v. sopra n. 1.

(15) c. 55. Ma in realtà la citazione si riferisce alla visione di Saturo. Cfr. § 6.

(16) Cioè il θυμοειδές e l'ἐπιθυμητικόν di Platone.

(17) Se questa motivazione stranissima è propria di Tertulliano, l'idea, invece, della bruttezza di Gesù fu largamente diffusa nell'età precostantiniana. Cfr. BARDENHEWER, II, p. 413.

(18) I dubbi sono nati per il fatto, che Ippolito, il quale si occupa *ex-professo* del patripassianismo a Roma, non nomina Prassea. Si è quindi interpretato Prassea = accattabrighe, e lo si è identificato con Papa Callisto. Ma veramente si tratta di congettura troppo ardita e senza fondamento, e che non è stata accolta. Altri ha congetturato, che Prassea fosse un altro nome dell'Epigono ricordato da Ippolito come colui, che avrebbe portato il patripassianismo dall'Asia minore a Roma.

(19) Questo è il titolo della trad. manoscritta, e non « De corona militis » spesso usato.

(20) *Ad ux.*, I, 3; *De pat.*, 13.

(21) Coloro che non accettano, che il *De pud.* si riferisca all'editto di Callisto, pensano a un'ordinanza del vescovo di Cartagine (v. A. DONINI, *L'editto di Agrippino*, in *Ricerche Religiose*, I [1925] pp. 56 sgg., e del medesimo il cap. VI di *Ippolito di Roma*, Roma, 1925). V'è chi prende una via di mezzo, editto di Callisto e applicazione di esso o riferimento ad esso da parte del vescovo di Cartagine, a cui dunque si rivolgerebbe Tertulliano nelle sue interpellanze dirette. — Anche nel *De monogamia* si è creduto di poter trovare riferimento a un'ordinanza di Callisto, là dove si parla della tolleranza ora usata ai vescovi digami (c. 17). Questa tolleranza, secondo Ippolito, fu appunto proclamata da Callisto.

(22) Sulla lingua di Tertulliano un recente studio importante è quello di ST. W. J. TEEUWEN, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian* (Paderborn, 1926).

CAPITOLO QUARTO.

S. CIPRIANO.

SOMMARIO. — § 21. La vita: fonti e fatti. — § 22. Gli opuscoli di S. Cipriano in generale. — § 23. Prime compilazioni. — § 24. Scritti apologetici. — § 25. Scritti di edificazione cristiana. — § 26. Scritti di disciplina ecclesiastica e di ecclesiologia. — § 27. L'epistolario di Cipriano in generale. — § 28. Lettere del tempo della fuga di Cipriano (c. 250-251). — § 29. Carteggio con il papa Cornelio, e altre lettere connesse. — § 30. Lettere del tempo di papa Stefano. La contesa battesimale. — § 31. Lettere del tempo dell'ultima persecuzione. — § 32. Lettere non databili. — § 33. La personalità di Cipriano scrittore.

§ 21. *La vita: fonti e fatti.* — S. Cipriano, vescovo di Cartagine (m. 258), è il primo scrittore cristiano, di cui possediamo una biografia contemporanea (*Vita Caecilii Cypriani*); e questa, come primo scritto cristiano del genere, ha per sè medesima un interesse letterario particolare (1).

Essa ci è stata tramandata anonima; l'autore si presenta come già compagno del vescovo nell'esilio precedente il di lui martirio, e scrivente poco dopo questo. Secondo una tradizione raccolta da S. Girolamo (2), egli era il diacono Ponzio. La biografia non ha uno scopo puramente narrativo, ma apologetico ed encomiastico, ed è scritta in stile ricercato e pomposo, che non ci compensa della scarsezza dei dati. Ponzio dice di avere scritto, perchè gli è sembrato inammissibile che, mentre di martiri laici, semplici catecumeni, sono state narrate le gesta, ciò non sia stato fatto di un così gran vescovo, noto anche ai gentili, e i cui scritti rimarranno sino alla fine del mondo. Analisi condotte a fondo su questo scritto dal Reitzenstein e dal Martin (3) hanno mostrato il dubbio fondamento della piena fiducia finora riposta nell'attendibilità di questo testo, tanto esaltato dal von Harnack. Dai confronti con gli Atti del martirio di Cipriano e con altri Atti di martiri, sembra doversi concludere che il presunto testimonio oculare ha utilizzato i primi ed imitato i secondi (un tratto d'imitazione sarebbe appunto anche quello di presentarsi come compagno del martire). La sua opera, pertanto, anzichè come testimonianza storica contemporanea, va considerata piuttosto come costruzione letteraria, ricamante

sul fondo dei fatti con motivi generici ed imitazioni letterarie, non sempre in accordo con i dati degli *Acta* e dello stesso Cipriano.

Gli *Acta proconsularia* per la relegazione e il martirio di Cipriano, che già conosciamo (§ 6), hanno pure subìto la critica del Reitzenstein (4); e si può ammettere che anch'essi non abbiano quel carattere puramente protocollare, che finora loro si attribuiva. Ma i dati essenziali sul primo e secondo interrogatorio, sulla relegazione e la condanna finale sono senza dubbio esatti. Sono da aggiungere talune notizie fornite, oltrechè da S. Girolamo, da Lattanzio (5).

La fonte principale, però, per la vita di S. Cipriano, e soprattutto per la rappresentazione concreta della sua attività e delle sue vicende come vescovo, è costituita dalle sue opere stesse, più particolarmente dall'epistolario (§§ 27 e ss). Questo, contenente anche lettere non sue, ma che lo riguardano, ci fornisce il modo di controllare e completare in certi punti le sue stesse indicazioni.

Il nome di Cipriano compare nelle fonti sotto due forme: Tascio Cipriano e Cecilio Cipriano. Tascio appare esplicitamente, anzichè come un prenome, come un soprannome («qui et Tascius»), di cui non conosciamo il significato. Il nome Cecilio egli l'avrebbe assunto, secondo S. Girolamo, dal prete che lo convertì al cristianesimo, e che Ponzio chiama Ceciliano (ciò che torna, effettivamente, lo stesso). Ma questa spiegazione del nome è tanto più dubbia in quanto la stessa parte attribuita nella conversione di Cipriano a Ceciliano va soggetta a cauzione: essa potrebbe essere una semplice imitazione del rapporto fra Ottavio e Minucio Felice nel dialogo di questo (§ 8).

Cipriano nacque certamente in Africa, probabilmente a Cartagine; la data è impossibile a stabilire se non dentro termini assai larghi, dalla fine del II secolo a tutto il primo decennio almeno del III. Era di famiglia pagana e benestante; fece il corso consueto di studi dei figli di buona famiglia, e si dette all'insegnamento della retorica in Cartagine ottenendovi grande successo. La conversione dovette avvenire dopo il 245. In seguito ad essa, egli avrebbe distribuito i suoi beni ai poveri; ma se pure la distribuzione avvenne, essa non fu che assai parziale. Dopo il battesimo Cipriano si dette a professare la continenza. Questa maturità di perfezione cristiana attirò su di lui la considerazione della comunità; ma avrà contribuito a ciò anche la posizione precedente del convertito nel mondo profano. Fatto è che poco dopo il battesimo egli divenne prete, e quindi il popolo lo reclamò per suo vescovo, non senza opposizione di taluni membri del clero contro il fortunato neofita (circa il 248 o 249). Cartagine era una delle sedi vescovili più importanti nel mondo cristiano d'allora: metropoli della provincia proconsolare, e prima sede di tutta l'Africa cristiana.

Cipriano mostrò subito le sue doti di uomo di governo ecclesiastico, accoppiante la dottrina nelle Scritture alla vigile cura della di-

sciplina clericale e dei costumi, all'istruzione dei catecumeni e alla carità per i poveri. Scoppiò ben presto (250) la grande persecuzione di Decio, la prima vera persecuzione sistematica contro la Chiesa cristiana. La folla pagana a Cartagine invocò tumultuosamente la condanna di Cipriano. Questi si allontanò da Cartagine e si nascose, non senza suscitare commenti malevoli e critiche, le quali giunsero fino a Roma. Egli disse più tardi di aver agito così per scongiurare la tempesta addensantesi sulla comunità. Essa tuttavia scoppiò ugualmente; ma Cipriano dal suo nascondiglio (che non conosciamo) seppe mantenersi in relazione continuata colla comunità, confortandola e dirigendola nella prova e nelle gravi difficoltà che ne derivavano. Appare dai fatti, altresì, ch'egli mantenne, nonostante la fuga, la sua autorità e il suo prestigio.

Non potè, tuttavia, impedire, che la comunità fosse profondamente agitata dalla questione del trattamento da fare ai «lapsi», o «caduti», cioè a coloro che, in una forma o in un'altra, avevano fatto adesione al paganesimo per sottrarsi alla persecuzione ed alla morte. Si urtarono, a Cartagine come altrove, due correnti, l'una di rigorismo assoluto, per cui l'idolatria era peccato senz'altro irremissibile, l'altra di indulgenza. Quest'ultima era rappresentata proprio dai «confessori» (cioè da coloro che avevano professato innanzi al giudice la fede cristiana e patito per essa, ma non avevano subíto il supplizio capitale), i quali si ritenevano autorizzati a concedere la riconciliazione ai caduti. Cipriano tenne ferma l'autorità della Chiesa, e per essa del vescovo, a decidere e la necessità in ogni caso di penitenza da parte dei caduti, e andò adattando questa linea di condotta alle circostanze; ebbe però da fare con lo scisma del diacono Felicissimo, che si mise alla testa dei malcontenti di Cipriano e fece lega col partito degli indulgenti, giungendo alla nomina di un antivescovo Fortunato. A Roma, frattanto, scoppiava uno scisma in senso contrario, rigoristico, di Novaziano contro Cornelio. Cipriano seppe costituire un sufficiente accordo fra le due chiese nella questione dei lapsi e contro i rispettivi scismatici. Poco dopo la Pasqua del 251 egli tornò a Cartagine, e trionfò dello scisma.

Negli anni seguenti la questione dei lapsi veniva gradatamente sistemata con provvedimenti sempre più larghi in vista di una imminente ripresa della persecuzione. Questa — editto di Gallo e Volusiano — fu tuttavia assai meno terribile di quella di Decio; più dette da fare una pestilenza, che negli anni 252-254 infuriò a Cartagine come in molte altre parti dell'impero. Cipriano si prodigò con grande carità e coraggio, sostenendo in pari tempo la fede dei suoi (cfr. § 24). Un'altra gravissima difficoltà ecclesiastica subentrò alla cessazione del flagello: la questione del battesimo conferito dagli eretici (cfr. § 30). Si trattava di sapere se fosse valido, o se invece occorresse tornare a ribattezzare coloro che, battezzati fuori della chiesa cattolica, tornavano ad essa.

Era un problema non solo di dogma e di teologia, ma di prassi, e due pratiche, infatti, stavano di contro: il ribattezzamento a Cartagine ed almeno nella maggioranza della chiesa africana, il non ribattezzamento a Roma. Ne venne appunto un dissidio tra la prima chiesa — in cui Cipriano sostenne con risolutezza la nullità del battesimo ereticale, pure ammettendo che altri potesse regolarsi diversamente — e la seconda, il cui vescovo Stefano (254-256) ruppe la comunione ecclesiastica con Cartagine (6). I rapporti furono ristabiliti — restando ognuno sulle sue posizioni — con papa Sisto II (256-258).

Seguì la persecuzione di Valeriano, in cui Sisto e Cipriano, a poco più di un mese di distanza, subirono il martirio. Cipriano cominciò coll'essere arrestato nell'agosto 257 e bandito a Curubis, piccola città a non gran distanza da Cartagine, nella regione del capo Bon. Ma di lì a qualche tempo fu richiamato a Cartagine, assegnandoglisi a dimora i suoi giardini. Dopo un suo nuovo, brevissimo nascondimento, per non essere allontanato da Cartagine (§ 31), ricomparve innanzi al tribunale per esser condannato a morte. Il 14 settembre 258 egli ebbe tagliata la testa nei pressi di Cartagine, primo dei vescovi d'Africa a subire il martirio.

§ 22. *Gli opuscoli di S. Cipriano in generale.* — L'eredità letteraria di S. Cipriano si divide in due parti: i trattati, od opuscoli, e l'epistolario. Dei primi, a controllo esterno dell'autenticità, possediamo tre elenchi antichi. Innanzi tutto: *a*) quello contenuto implicitamente nelle caratterizzazioni successive che la vita di Ponzio ci dà di dodici scritti ciprianei. Nonostante la loro intonazione retorica (7), esse sono abbastanza precise per rendere l'identificazione sicura in dieci casi su dodici: *Ad Donatum*, *De habitu virginum*, *De lapsis*, *De catholicae Ecclesiae unitate*, *De dominica oratione*, *Ad Demetrianum*, *De mortalitate*, *De opere et eleemosynis*, *De bono patientiae*, *De zelo et livore*. L'undecima indicazione di Ponzio si riferisce probabilmente all'*Ad Fortunatum*, alla dodicesima corrisponderebbe invece una lettera (ep. 76); altri vorrebbe invece vederci il *De laude martyrii* (§ 34) che però non è scritto autentico;

b) l'elenco Mommsen, o di Cheltenham — così detto dal nome del primo scopritore e da quello del luogo (in Inghilterra) del manoscritto, in cui fu fatta la scoperta — che si ritrova in due manoscritti, ed il cui archetipo risale al 359. Si tratta di un vero e proprio elenco dei libri dell'Antico e Nuovo Testamento e degli scritti di S. Cipriano, con indicazione anche della lunghezza di ciascuno scritto, in righe (*sticometria*). Ritroviamo qui gli undici scritti (compreso, cioè, l'*Ad Fortunatum*) di Ponzio, e in più l'*Ad Quirinum;* inoltre una serie di lettere e un paio di scritti pseudociprianei (8);

c) l'elenco contenuto in un sermone di S. Agostino, rimasto inedito fino ai nostri giorni (9), in onore di S. Cipriano. Vi ritroviamo i

primi dieci di Ponzio, salvo l'*Ad Donatum*, e in più il *Quod idola dii non sint.*

Già il più antico di questi elenchi, quello di Ponzio, presuppone un «corpus» degli scritti ciprianei, la cui formazione deve risalire all'indomani stesso della morte del vescovo. L'ordinamento nell'elenco di Ponzio appare in massima rispettoso dell'ordine cronologico; con il concorso quindi dei criteri interni la cronologia della maggior parte degli opuscoli ciprianei non presenta difficoltà, e del resto lo spazio di tempo entro cui questi sono racchiusi è ben più breve che per gli scritti di Tertulliano, appena un decennio.

§ 23. *Prime compilazioni.* — Cipriano, che aveva vissuto fino ad età matura interamente nel mondo della coltura profana, dovette compiere immediatamente dopo la sua conversione, e forse in parte anche immediatamente prima, quell'opera di apprendimento e di familiarizzazione colla Bibbia, che rappresentava per i neoconvertiti delle classi elevate uno sforzo particolare. Forse per suo esercizio, non meno che per istruzione di confratelli laici che si rivolgevano a lui, già prete, ma probabilmente non ancora vescovo, egli compose dei florilegi biblici a scopo di istruzione dommatica e morale.

Ad Quirinum.

Il primo, o per esser più esatti i due primi di questi, si ritrovano nell'*Ad Quirinum*, o *Testimoniorum libri tres* (10) Ponzio non ne fa ricordo, sia che l'abbia trascurata o ignorata, sia che non l'abbia trovata adatta ad essere inclusa, con una brillante caratterizzazione, nel suo elenco retorico. Ognuno dei tre libri, riuniti in un'opera sola nella nostra tradizione manoscritta, è composto di una serie di capitoli (rispettivamente 24, 30, 120), che enunciano ciascuno una tesi, facendola seguire, a mo' di prova, da una raccolta di citazioni dell'Antico e del Nuovo Testamento. Il primo libro tratta degli Ebrei, della loro per izione, dell'abolizione della Legge, della nuova Legge data da Cristo e del popolo cristiano, che sostituisce la sinagoga. Il secondo è dedicato alla cristologia: Cristo è primogenito di Dio, Sapienza e Sermone (= Verbo) di Dio, angelo, Dio egli stesso. Si illustra la sua doppia generazione, come Dio e come uomo, e lo scopo di questa unione in lui della divinità e dell'umanità, perchè potesse servir di mediatore fra noi e il Padre. Si mostra come in Cristo si siano verificate le profezie; si parla della passione (qui anche della virtù del segno della croce), della resurrezione, del suo potere eterno e della sua venuta finale come giudice. Il terzo libro è dedicato invece, pur con qualche elemento dommatico, a precetti di morale, di vita e disciplina cristiana. Esso ha, dunque, contenuto differente dai due primi (e presenta anche, a differenza di essi, un certo disordine).

In realtà i tre libri non sono stati scritti tutt'insieme, come opera unica. In testa al primo è una lettera dell'autore al figlio spirituale Quirino, a cui richiesta l'opera è stata scritta; essa contiene brevemente

il piano di questa, ed è esplicitamente detto che è composta di due libri, corrispondenti ai nostri primi due. In testa al terzo libro è una seconda, più breve, lettera allo stesso Quirino, in cui si dice pure che esso è stato scritto a richiesta di lui, senza fare riferimento di sorta all'altra richiesta ed agli altri due libri.

Data anche la diversità degli argomenti trattati, dobbiamo concludere, che si tratta di due opere differenti, ma che per la comunanza del destinatario e l'identità del metodo di composizione sono state riunite in una sola. V'è stato chi ha dubitato dell'autenticità del terzo libro; ma la mancanza di riferimento nella lettera-prefazione di esso all'altra raccolta non può essere argomento sufficiente per un dubbio simile, tanto più che precisamente un falsario si sarebbe creduto in dovere di introdurre un riferimento di tal genere. Piuttosto si può discutere, se il terzo libro sia veramente posteriore ai due primi, o non piuttosto anteriore (11). Il confronto fra i diversi manoscritti prova che questo terzo libro ha subìto interpolazioni notevoli; esse, anzi, secondo il Mommsen — che si basa sulla sticometria dell'elenco di Cheltenham — andrebbero anche al di là di quel che risulta dal confronto medesimo (12).

I tre libri *Ad Quirinum* hanno una importanza grandissima per lo stabilimento del testo della Bibbia latina (§ 3) d'Africa al tempo di Cipriano (13).

Ad Fortunatum.

Allo stesso tipo dell'*Ad Quirinum* appartiene l'*Ad Fortunatum de exhortatione martirii* (il titolo primitivo probabilmente era solo il primo). Abbiamo, cioè, anche qui un elenco di tesi, in cui sostegno vengono trascritti dei testi biblici. Nella prefazione a Fortunato Cipriano dice che questi, in vista delle vessazioni e delle persecuzioni incombenti sui cristiani e dell'avvicinarsi dell'Anticristo, gli aveva chiesto delle esortazioni tratte dalle Scritture per fortificare i militi di Cristo. Egli, Cipriano, ha ritenuto dovere del suo ufficio accogliere la domanda, non ritenendo sufficiente animare il popolo di Dio colla tromba della sua voce, se non lo conforta ancora con i testi divini. Il diavolo, che da quasi 6.000 anni insidia l'uomo, deve trovare il milite di Cristo preparato. Cipriano, invece di dare una veste propria ai pensieri da esporre, ha preferito apprestarla con «la lana stessa e la porpora dell'agnello che ci ha redenti e vivificati». Seguono le tesi: vanità e colpa dell'idolatria, severità di Dio verso di essa — tanto che nell'Antico Testamento comandò perfino di uccidere coloro che ne fanno propaganda —; il cristiano nulla deve preporre a Cristo, ma perseverare ad ogni costo nella fede, e non temere le persecuzioni, che sempre vi sono state contro i buoni, ed aspettare la mercede eterna, tanto maggiore dei patimenti temporali.

Lo scritto è di Cipriano già vescovo, che si dirige innanzi tutto

alla sua comunità; Fortunato era certo un membro di questa, probabilmente laico (14). Le parole circa le prove incombenti sono al tutto generiche e non implicano necessariamente una persecuzione generale in corso od in preparazione. Comunque, essa dovrebbe essere quella di Decio, giacché manca qualsiasi accenno ad esperienze contemporanee già fatte di persecuzioni e dei loro effetti sulla comunità cartaginese (vittorie, cadute, questione dei lapsi ecc.). L'autore invece si contenta di parlare in generale delle prove subìte dai buoni durante tutti i millenni passati. Siamo dunque nel primo periodo dell'attività letteraria ed episcopale di Cipriano; e si accorda con questo l'uniformità di metodo già notata fra l'*Ad Fortunatum* e l'*Ad Quirinum* (15).

Quod idola dii non sint.

Terzo, o quarto, scritto compilatorio è il *Quod idola dii non sint;* qui, però, la compilazione, non è da testi biblici, ma da scritti apologetici cristiani, e l'autore dà una esposizione continua, in proprio nome, senza citazioni di testi estranei. Egli incomincia enunciando la solita tesi (cfr. §§ 8, 12) che gli Dei sono re morti, cui fu reso culto; e se ne adduce a prova un elenco. Non sono essi Dei ad aver dato ai Romani i regni, che «non toccano per merito, ma variano per fortuna». La grandezza romana ha origini delittuose (Romolo parricida, ratto delle Sabine, Bruto uccisore dei figli). Gli Dei sono spiriti vaganti, che dopo le colpe commesse in terra non cessano dal trascinare i viventi nella loro malvagità. Essi si celano nelle statue, ispirano i profetizzanti, agiscono negli auspici, tutto per distorre gli uomini dal vero Dio e rivolgerli all'idolatria. Si passa ora, con la seconda parte della trattazione, a parlare di questo vero Dio. Dio è uno solo: anche fra gli uomini la molteplicità dei reggitori non riesce a bene (si adducono esempi, fra cui quello di Pompeo e Cesare), anche fra gli animali troviamo l'unico comando. Il Dio unico non è accessibile ai sensi, nè può racchiudersi in un tempio, nè ha altro nome che questo, Dio. Esso è riconosciuto dal linguaggio volgare.

Una terza ed ultima parte è dedicata a Cristo. Si spiega chi sia e perchè venne al mondo, nella degenerazione dei Giudei ed alla fine dei tempi, secondo che era stato predetto dai profeti ai Giudei medesimi. Questi, però, non hanno conosciuto il Cristo alla sua prima venuta, ma l'hanno ritenuto mago per i suoi miracoli, e l'hanno consegnato a Ponzio Pilato perchè lo facesse morire. Risorse e ascese al cielo, donde tornerà per il Giudizio finale; intanto i suoi discepoli si sono diffusi per il mondo ad istruire gli uomini, e i martiri gli rendono testimonianza. Seguendo Cristo, si diviene come lui.

Un confronto coi nostri riassunti dell'*Octavius* (§ 8) e dell'*Apologericum* (§ 12) mostra come l'autore del *Quod idola* abbia compilato dal primo per le due prime parti, e dal secondo per la terza. Questo fatto, combinato coll'assenza dello scritto non solo dall'enumerazione

di Ponzio, ma anche dall'elenco Mommsen, ha fatto impugnare la sua autenticità, ancora oggi assai contestata. Ma, in quanto ad argomenti esterni, ha il suo peso in senso favorevole il fatto che Girolamo e Agostino (quest'ultimo anche al di fuori dell'elenco del sermone di cui al § 22) lo considerano ciprianeo; e che dall'esame della tradizione manoscritta sembra che l'opuscolo, pur non avendo fatto parte della collezione originaria ciprianea, sia penetrato in essa già al principio del IV secolo. L'analisi interna dello scritto, compiuta minutamente da un ciprianista espertissimo come il Koch (16), è in favore dell'autenticità. In quanto al carattere compilatorio, esso si accorda benissimo con questa prima fase dell'attività letteraria cristiana del convertito, che si faceva la mano con florilegi e raccolte di materiali. Può darsi benissimo, come è stato congetturato, che Cipriano stesso abbia lasciato inedita la sua compilazione, riserbandosi, se mai, di utilizzarla per una trattazione propria.

§ 24. *Scritti apologetici.* — Cipriano, che nel *Quod idola* si era contentato di compilare materiali degli apologeti precedenti contro l'idolatria, batté invece una via propria nell'*Ad Donatum*, partendo dalla sua stessa esperienza personale di convertito ed insistendo sull'aspetto morale della controversia tra paganesimo e cristianesimo.

Ad Donatum.

L'esordio è squisitamente letterario: Cipriano si figura di intrattenersi con l'amico Donato, un convertito anch'esso, in tempo (quello della vendemmia) ed in luogo (un ameno appartato giardino) propizi agli amichevoli conversari. Egli vuole soddisfare alla promessa fatta di raccontare all'amico le esperienze spirituali della sua conversione. Di fatto, egli solo tiene la parola da principio alla fine: dialogo non c'è, sebbene questo esordio lo lascerebbe attendere, di modo che il disegno artistico abbozzato rimane in tronco. Cipriano dice in questo esordio di voler parlare con sincerità e semplicità, come si conviene al soggetto, senza artifici letterari. In realtà, dopo quella studiata descrizione iniziale, lo stile si mantiene assai sostenuto e fortemente retorico: aggettivazione abbondante, enumerazioni artificiosamente incalzantesi, antitesi, interrogazioni, esclamazioni continue. Il tono costante è quello della declamazione, il periodare è artificioso e complicato. Cipriano, insomma, ha creduto necessario porre a servizio del suo assunto apologetico autobiografico tutte le risorse della sua educazione letteraria pagana.

Incomincia egli col descrivere come vivesse nella notte del paganesimo, nell'errore e nel vizio, non inconscio del suo stato di abbiezione, ma persuaso di essere incapace di rinascita, Invece la rigenerazione gli venne d'un tratto dal battesimo: allora, per una subita trasformazione miracolosa, ai vacillamenti subentrò la fermezza, all'oscurità la luce, alla impotenza la capacità di effettuazione. A questa vita spirituale così eccelsa contrappone — guardando come dall'alto

di un monte — i mali del secolo: le strade sbarrate dai briganti, i mari infestati dai pirati, le guerre sanguinose infurianti in ogni luogo (questo fosco quadro delle con izioni dell'impero romano è evidentemente esagerato). Ma al di là di questi mali pubblici l'occhio di Cipriano si rivolge alle turpitudini morali, che offendevano particolarmente lo spirito cristiano: le crudeltà dei ludi gladiatorii, le rappresentazioni di immoralità e di delitti sui palcoscenici dei teatri, le nefandezze contro natura nel segreto delle case. Da queste colpe private egli torna tuttavia a censurare l'organizzazione politico-sociale del mondo pagano: i litigi innanzi ai tribunali, le offese agli innocenti, i giudizi venali, i supplizi crudeli. Ma anche quelli che l'ignoranza secolare reputa beni sono in realtà da fuggire: le dignità, la potenza, le ricchezze non sono che vanità e fonti di preoccupazioni e tormenti. La tranquillità, la felicità sono date solo dalla religione.

Non essendovi accenno a persecuzioni, l'*Ad Donatum* deve essere anteriore alla persecuzione di Decio. Nessun accenno, neppure, ad una posizione episcopale o presbiterale dell'autore, che parla come individuo puramente privato. Anche lo stile così fortemente retorico non si ritrova più negli altri scritti di Cipriano. Non è dunque improbabile che l'*Ad Donatum* sia di pochissimo posteriore alla conversione, e si possa assegnare a circa il 246.

Ad Demetrianum.

Carattere assai diverso ha l'altro scritto apologetico *Ad Demetrianum*, perché qui lo scrittore si rivolge direttamente, polemizzando, ad un avversario del cristianesimo, che spesso inveiva contro «il Dio uno e vero». Cipriano dice di aver adoperato finora verso di lui un silenzioso disprezzo, reputandolo un litigioso intento soprattutto a mettersi in mostra, un cieco, un sordo, un bruto, che era vano provarsi ad istruire. Ma ora Demetriano afferma che moltissimi accusano i cristiani di esser responsabili dei flagelli pubblici, guerre più frequenti, pestilenze, carestie, cattive stagioni. Cipriano, pertanto, reputa necessario rispondere, affinché il silenzio non sia preso come riconoscimento delle accuse.

Innanzi tutto, il mondo è invecchiato e quindi le sue forze sono in esaurimento, nell'ordine materiale (prodotti della terra) come in quello sociale e morale: «scemano e fanno difetto, nei campi gli agricoltori, sul mare i naviganti, i soldati negli accampamenti, l'innocenza innanzi ai tribunali, la giustizia nelle sentenze, la concordia nell'amicizia, la perizia nelle arti, la disciplina nei costumi» (c. 3). Perfino la luce del sole e della luna è scemata. L'accrescimento dei mali — guerra, carestia, peste — è stato già predetto per i tempi novissimi. Non si tratta dell'ira degli Dei non venerati dai cristiani, ma di quella di Dio non venerato dai pagani, ira che si accresce nella vicinanza del Giudizio. Si citano ora contro l'idolatria passi dell'Antico Testamento. Se vuoi che gli elementi ti servano, servi a Dio. Poichè i flagelli, di cui Dio pu-

nisce quelli che non lo venerano e che vivono immoralmente, non inducono costoro a resipiscenza, li attende in seguito «un carcere eterno ed una fiamma perenne e pena perpetua» (c. 9).

Invece di giudicare gli altri, guardino dunque, codesti censori, ai vizi propri. Vano è lagnarsi dei nemici esterni, della fame, delle cattive stagioni, quando tante ingiustizie, spogliazioni e avarizia dominano nel mondo. «Si fanno scorrerie per ogni dove, si depreda, ci si stabilisce sui beni altrui; le rapine si compiono senza dissimulazione ed esitazione di sorta» (c. 11). Per cupidità di danaro infuriano impunemente falsari, avvelenatori, sicari. Infine, per colmo, i servi di Dio vengono oppressi, e non solo non si venera Dio, ma s'impedisce di venerarlo e si tormentano coi più crudeli supplizi i suoi cultori. Se l'esser cristiano è delitto, perchè non si uccide chi lo confessa? Se non lo è, perchè si perseguitano gli innocenti? perchè si tormenta chi professa, e non nega il suo cristianesimo? perchè agli argomenti della predicazione cristiana si risponde colla violenza? Se gli Dei hanno qualche potere, si vendichino da sé. Essendo invece i loro seguaci a vendicarli, ne segue che questi sono maggiori dei vendicati. Che cosa siano questi Dei, lo si ascolti e lo si veda allorchè i cristiani li cacciano dagli ossessi.

Cipriano esorta quindi ad abbandonare l'idolatria e mostra come Dio vendichi sempre le persecuzioni fatte ai cristiani: ciò si è visto anche adesso, colle rovine e sciagure pubbliche, le gravezze e i rovesci militari. Importa molto all'apologeta rintuzzare l'obbiezione, che di queste punizioni di Dio anche i cristiani risentono. La loro felicità non è nel secolo, e quindi essi sopportano pazientemente, senza lamentarsi, i mali presenti, pur facendo preghiere «per la pace e la salute vostra». Si ribadisce che questi mali terreni sono punizioni di Dio ai pagani, si descrivono le pene dell'altra vita, e si esorta ancora alla conversione finché c'è tempo per essere beati e gloriosi con Cristo.

Nonostante la ripresa di motivi apologetici comuni, e in particolare di argomenti tertullianei, lo scritto di Cipriano è originale per l'accento posto (come già nell'*Ad Donatum*) sulla critica morale della società pagana, e anche per le prime battute del tema che svolgerà Lattanzio (§ 44) sulla punizione divina dei persecutori dei cristiani. L'accenno alle recenti sciagure sembra riferirsi alla catastrofe di Decio e dei figli, che è della fine dell'anno 251 (17). Il linguaggio dello scrittore è concitato e vivo, il periodare rapido e sciolto, senza le complicazioni e gli artifici retorici dell'*Ad Donatum*.

De mortalitate.

Uno dei motivi dell'*Ad Demetrianum*, — quello che la soggezione dei cristiani ai mali comuni nulla pregiudica alla superiorità del cristianesimo, — è svolto a parte, con ampiezza, nel *De mortalitate*, scritto in occasione di una pestilenza che desolava Cartagine. Cipriano si rivolge ai «fratelli dilettissimi»; non

si tratta, però, di una predica messa poi per iscritto, ma di una dissertazione: la potremmo dire una lettera pastorale. A comporla il vescovo è stato indotto dal rilevare che, se la maggior parte delle sue pecorelle rimane ferma di fede e d'animo in mezzo a questa calamità, alcuni invece vacillano.

Il cristiano, che è rivolto alle cose celesti, non deve temere i mali di questo mondo, predetti da Dio specialmente per i tempi ultimi. Colla morte il cristiano raggiunge la felicità e l'immortalità, mentre in questo mondo deve pugnare sempre col diavolo. Delle promesse di Dio non c'è da dubitare. Nulla conta perciò, — contrariamente al sentimento di taluni, — che la pestilenza colga anche i cristiani, perchè essi, riserbati alla felicità celeste, condividono quaggiù la sorte degli altri. Il diavolo, anzi, li tormenta maggiormente. A confortare questo assunto il trattatista adduce, dall'Antico e dal Nuovo Testamento, esempi di giusti che hanno sofferto grandemente in terra, soggetti pazientemente ad ogni volontà di Dio: Giobbe, Tobia, Abramo (sacrificio d'Isacco), l'apostolo Paolo.

I tormenti della peste — che Cipriano descrive con pochi vividi e realistici tratti — conferiscono alla fede, grazie alla fortezza con cui sono sopportati dai veri cristiani. Per i fedeli che soccombono all'attacco della malattia si tratta di una liberazione, mentre gli altri, gl'idolatri, vanno ai supplizi dell'altro mondo. La pestilenza serve anche ad esercitare la virtù ed a trattenere dai vizi. Se c'è chi si lagna di soccombere alla pestilenza invece di morire martire, pensi che il concedere la palma del martirio è degnazione di Dio, e che questi premia ugualmente coloro che non l'hanno sofferto, ma avevano per esso la preparazione necessaria: le disposizioni interne sono quelle che contano.

Si deve esser pronti a fare la volontà di Dio, a lasciar la vita senza attaccarsi alla terra quando egli lo vuole. Un vescovo in punto di morte aveva avuto una visione, in cui un giovane eccelso e fulgente — il Cristo? — rimproverava i cristiani per la loro scarsa sottomissione alla volontà di Dio. Anche lo scrivente, Cipriano, ha avuto molte rivelazioni, mostranti come i morti cristiani non vadano pianti, nè si debba vestire a lutto per loro. Ammonisce in questo senso anche l'apostolo Paolo. Non si può raggiungere la vita eterna, senza uscire da questa; non è un *exitus*, ma un *transitus* a uno stato migliore. Voler rimanere a lungo nel mondo conviene solo a chi ama il mondo, mentre questo odia il cristiano, e non deve essere amato da esso. Tanto meno deve rincrescere l'uscita dal mondo ora che questo si avvicina alla distruzione e alla fine. Nel Paradiso ci aspettano genitori, fratelli, figli, apostoli, profeti, martiri, vergini, misericordiosi che osservarono colla loro carità i precetti di Cristo.

Il *De mortalitate* presenta le stesse caratteristiche letterarie dell'*Ad Demetrianum*, cui segue nell'elenco di Ponzio. La chiusa, dalle

clausole ritmiche e perfino con qualche rima, si innalza a movimenti di vera eloquenza. La peste, di cui si parla, infuriò negli anni 252–254. In ogni caso, la dissertazione è anteriore al *De bono patientiae*, che è del 256 (§ 25).

§ 25. *Scritti di edificazione cristiana.* — Il gruppo di scritti che esaminiamo in questo paragrafo ha carattere di istruzione pastorale, senz mire apologetiche rispetto al mondo pagano e altresì senza polemiche dottrinali interne alla comunità cristiana. Questo carattere d'istruzione pastorale è sottolineato dal rivolgersi che fa frequentemente Cipriano nella sua dissertazione ai «fratelli dilettissimi» o «carissimi», senza che, tuttavia, si tratti di prediche pronunciate nella chiesa di Cartagine, salvo tutt'al più per il *De bono patientiae*.

De dominica oratione.

Il *De dominica oratione* — in cui è tenuto a modello il *De oratione* di Tertulliano (§ 14) — incomincia con un esordio generale sulla preghiera. Dopo avere esaltato con un elenco di epiteti i precetti evangelici, superiori ai detti dei profeti, la pastorale di Cipriano ricorda come fra questi precetti vi sia anche quello sul modo di pregare, la «forma orandi». Preghiamo dunque come il Signore ci ha insegnato, e le nostre preghiere riusciranno più efficaci. La preghiera sia fatta con tranquillità, modestia, segretezza; anche quando è fatta in comune, deve essere disciplinata e senza tumultuosa loquacità. Sia innanzi tutto preghiera del cuore. Vien ricordato il racconto evangelico del fariseo e del pubblicano.

Riportato quindi il testo del *Pater Noster*, Cipriano rileva come il Signore abbia prescritto una formula di preghiera comune, a nome di tutti e a pro di tutti. Vi è detto «padre nostro», non «padre mio»; «il pane nostro», non «il pane mio». «La nostra preghiera è pubblica e comune, e quando preghiamo, lo facciamo non a pro di uno solo, ma di tutto il popolo, perché tutto il nostro popolo è una sola persona».

Seguono spiegazione e commento dei singoli versetti. Si insiste dapprima sulla paternità di Dio, nel cui àmbito non si trovano più i Giudei, dal momento che hanno rigettato il Cristo. La santificazione del nome di Dio invocata nel *Pater Noster* consiste nella nostra santificazione medesima; e così pure il regno che si chiede è il nostro, quello di cui godremo in cielo alla fine dei tempi, poichè, in quanto a Dio, egli ha regnato e regna sempre. Così, col «fiat voluntas tua» s'invoca che noi possiamo fare quello che Dio vuole, quel che il Cristo fece ed insegnò; e «in cielo come in terra», cioè in accordo fra lo spirito (cielo) ed il corpo (terra). Queste spiegazioni sono interessanti, perché mostrano quanto ci si fosse già allontanati (nonostante il ritornello della fine del mondo vicina) dalla maniera di concepire dell'escatologia giudaica e primitiva cristiana, per la quale il mondo presente era più o meno soggetto al demonio, e si trattava pertanto, nella palingenesi finale, di ristabilire il regno di Dio come fatto esterno, cosmico, e non solo come dominio nelle coscienze individuali.

Il «pane quotidiano» si può intendere spiritualmente, di Cristo nell'eucarestia, ed alla lettera, di ciò che è necessario alla vita; ma semplicemente del necessario, ché in quanto alle ricchezze, esse sono spregevoli e pericolose. Il precetto di rimettere le offese è illustrato ampiamente. La domanda «non c'indurre in tentazione» è commentata nel senso, che il demonio nulla può contro di noi se Dio nol permette, permesso che vien dato per punizione di colpa o per prova apportatrice di gloria; e che nessuno deve presumere di sé e gloriarsi, mentre tutto dipende da Dio. «Libera nos a malo» è la clausola conclusiva, che abbraccia quanto di avverso macchina contro di noi in questo mondo il Nemico. Si termina con nuovi precetti circa l'orazione e col raccomandare la disciplina e l'unità cristiana, e le opere buone, che debbono accompagnarsi alla preghiera. Vengono enumerate qui le varie ore di preghiera (le future ore canoniche), terza, sesta, nona, le quali, è detto, si ritrovano già nell'Antico Testamento; e si aggiunge che il cristiano deve pregare anche al calar del sole ed a notte, con che si preannunziano le altre ore dell'ufficio corale.

Nonostante le molte imitazioni dell'opuscolo tertullianeo, il *De dominica oratione* se ne distingue — come giustamente osserva il Monceaux — per essere concentrato intorno all'esposizione del «Pater», mentre Tertulliano, pur dando anche questa, si era diffuso intorno alla preghiera in generale. E poiché la spiegazione del «Pater» faceva notoriamente parte delle istruzioni ai catecumeni, prima del battesimo, il Monecaux congettura che per questo scopo sia stato scritto l'opuscolo di Cipriano, come già quello di Tertulliano. Ma nel secondo caso è fatto riferimento esplicito ai catecumeni, indirizzando loro il discorso (§ 14); mentre Cipriano parla, come s'è già detto, ai fedeli in generale. Lo stile dell'operetta è pianamente didascalico.

È stata trovata nel *De dominica oratione* (c. 30) un'allusione agli scismi di Cartagine e di Roma. Saremmo, dunque, al 251-252, con che si accorderebbe bene il passo del trattato nell'elenco di Ponzio, fra il *De unitate* (§ 26) e l'*Ad Demetrianum*.

De opere et eleemosynis.

Come si è visto, il *De dominica oratione* inculcava la necessità di associare alla preghiera le opere buone. Cipriano, però, credette necessario di trattare ex-professo di queste, e scrisse il *De opere et eleemosynis*. Non essendovi riferimenti alla pestilenza, — occasione massima di opere misericordiose, — lo scritto sarà posteriore al *De mortalitate* (cui segue nell'elenco di Ponzio), mentre è anteriore al *De bono patientiae*, cioè al 256.

Al sommo benefizio reso da Dio padre e da Cristo all'umanità colla Redenzione, che ha sanato la ferita di Adamo, la pietà divina ha aggiunto il rimedio per i peccati in cui cadessimo posteriormente al battesimo. Questo rimedio è il lavacro dell'elemosina, che è come un nuovo battesimo. Nessuno pretenda di non averne bisogno, perchè

nessuno è senza peccato. Si adducono i precetti e gli esempi di elemosina dell'Antico e del Nuovo Testamento, e si ricorda la promessa della Scrittura, che non cadrà in bisogno chi dà ai poveri. Guardino i cristiani, per timore di perdere il patrimonio, di non perdere sé medesimi; pensino alla vanità ed ai pericoli delle ricchezze; ricordino le parole di Cristo su Dio che provvede agli uccelli del cielo. Chi dà ai poveri presta a Dio. Non si mettano avanti le preoccupazioni per i figli, giacchè Dio si deve preferire a tutto. Se si hanno molti figli, vuol dire che occorre per molti pregar Dio, di molti redimere le colpe. Il Padre divino varrà ad assistere i figli più di quello umano.

Se i gentili fanno grandi spese nelle feste pubbliche che danno per ufficio, a fin di piacere ai proconsoli e agli imperatori e di averli fra gli spettatori, tanto più grande gloria sarà per il cristiano avere a spettatori Dio, Cristo, gli angeli. A questo punto Cipriano introduce il demonio a vantare i doni preziosi e grandi offerti a lui dal «popolo di perdizione e di morte» e a provocare Cristo perché ne mostri degli equivalenti da parte dei suoi fedeli. Eppure le ricompense date dal Cristo mancano da parte del demonio. Si ricorda poi che il giudizio finale sarà condotto dal Cristo sulle opere di misericordia praticate o meno; e si rievoca la carità della chiesa primitiva. Si chiude con una perorazione riassuntiva a pro dell'elemosina e della rimunerazione finale di essa.

Nonostante il carattere eminentemente pratico dell'argomento, mancano in questo opuscolo riferimenti e applicazioni concrete. Non si fa menzione, come si è detto, della peste; ma neppure di quelle razzie di barbari nella provincia di Numidia, a soccorrere le cui vittime Cipriano effettivamente si adoperò (ep. 62; cfr. § 32). Questo carattere generico del trattato — con le sue affermazioni dommatiche sul valore dell'elemosina come secondo battesimo, che ne fanno un testo fondamentale per la dottrina cattolica intorno alle opere buone — non basta tuttavia a farne una dissertazione puramente teorica. È evidente che a Cipriano importa molto di spingere effettivamente i ricchi cristiani ad esser generosi, ed egli ritiene ci sia bisogno di questa spinta. Ciò spiega anche lo stile vivace, ora polemico ora di perorazione, dell'operetta.

De bono patientiae.

Come potesse accadere a S. Cipriano di dare alle sue pastorali un carattere generico di dimostrazione anche quando erano mosse da circostanze molto precise, lo si vede anche meglio nel *De bono patientiae.* Abbiamo la fortuna per questo scritto di essere informati da Cipriano stesso (ep. 73, c. 26) dell'occasione in cui fu composto e dello scopo ch'egli si proponeva. Si era nel pieno della contesa per il battesimo degli eretici (§ 21), più precisamente intorno al tempo del concilio cartaginese della primavera del 256. Cipriano, pur mantenendo fermissimo il suo punto di vista,

credette opportuno raccomandare a tutti la tolleranza e la mitezza nella contesa; e scrisse l'opuscolo. Si tratta dunque di una dissertazione scritta a bella posta per esser letta e diffusa come libro, sebbene incominci coll'invocare la pazienza degli ascoltatori, «fatres dilectissimi», e si presenti quindi come una predica. Potrebbe darsi che la predica sia stata tenuta effettivamente, e che poi il vescovo ne abbia tratto, con sviluppi e rimaneggiamenti, il trattato. Lo stile di questo è fra didascalico e oratorio.

Dopo aver incominciato, come s'è detto, coll'invocare la pazienza degli ascoltatori, Cipriano esalta l'utilità massima di questa virtù. Anche i filosofi la professano, ma la loro pazienza è falsa come la loro sapienza medesima, perchè nè l'una nè l'altra si ritrova presso quanti non conoscono Dio. La pazienza fa tutt'uno coll'umiltà e la mitezza, le quali ai filosofi mancano. Noi cristiani, che siamo filosofi « non a parole, ma a fatti », che non parliamo di grandi cose, « ma le viviamo », dobbiamo esercitare la pazienza imparata dagli insegnamenti celesti. Essa ha origine da Dio, che tanta pazienza mostra sopportando l'idolatria, e che illumina la terra e le feconda colla pioggia e concede tutti gli altri beneficî naturali non meno ai malvagi che ai buoni. Egli differisce la vendetta attendendo la conversione del peccatore. Si rievoca poi, insieme col precetto di Cristo di amare i nemici, la pazienza di cui egli stesso dette prova in terra, dall'assunzione della carne umana fino alla passione ed alla morte sulla croce. Egli accoglie anche i suoi uccisori (i Giudei), se si convertono.

La pazienza hanno esercitato i patriarchi e i profeti e tutti i giusti dell'Antico Testamento. La necessità della pazienza risulta già dalle tribolazioni provenute al genere umano per il peccato di Adamo. Ai cristiani, più squassati dal diavolo e soggetti alle persecuzioni, essa è più necessaria. Occorre tollerare sino alla fine, attendendo la corona futura. La pazienza fa evitare i peccati mortali, adulterio, frode, omicidio. Essa è il fondamento della carità. Occorre anche per gli incomodi del corpo, esempi, Giobbe, Tobia.

Se la pazienza è bene di Dio, l'impazienza è male del diavolo: si adducono gli esempi di Adamo, Caino, Esaù, dei Giudei con Mosè, i profeti e gli altri giusti, fino a Cristo compreso. L'impazienza genera nella Chiesa le eresie e le ribellioni. Dopo un elogio magniloquente, con enumerazioni retoricamente incalzanti, della pazienza, si prospetta, di fronte alle persecuzioni dei Giudei, gentili ed eretici, la vendetta finale del giudizio di Dio.

Come si vede, dell'occasione specifica che indusse Cipriano a comporre il trattato, in questo non v'è traccia. Essendosi mantenuto sopra un piano assolutamente generico, si comprende che Cipriano abbia potuto attaccarsi ad un'opera precedente, — che colle circostanze particolari in cui scriveva Cipriano non aveva relazione, — al *De patien-*

tia di Tertulliano (§ 15), e imitarlo per quasi tutto il proprio scritto fino al punto, si può dire, di copiarlo, come risulta dal semplice confronto delle nostre esposizioni dei contenuti rispettivi. Può essere che, a comportarsi così, Cipriano fosse mosso anche da considerazioni di opportunità: evitare accenni polemici specifici per raggiungere meglio il suo scopo di pacificazione. Ma spiegazioni ancora più decisive saranno la educazione retorica, che lo traeva alle dissertazioni generali, lo scopo moralistico-edificante, che pure induceva ai precetti e alle considerazioni generiche, l'influenza dello stesso modello Tertulliano, e infine, particolarmente forte, la necessità sentita come pregiudiziale di intessere il proprio ragionamento con citazioni delle alte autorità sacre, buone per le più svariate circostanze. Così lo stile non ha alcun carattere di sfogo personale e manca di punte polemiche, mantenendosi fra il tono didascalico e l'oratorio.

De zelo et livore.

È stato detto che il *De zelo et livore* è una specie di completamento del *De bono patientiae*, sorto probabilmente nelle stesse circostanze della contesa battesimale (quindi: 256 o tutt'al più 257) (18). È un errore il credere che sia un peccato da poco lo « zelare », cioè l'aver gelosia, verso ciò che si vede buono, e l'invidiare chi è migliore di noi. Il diavolo, che ci gira attorno cerca i nostri punti deboli. Uno di questi è costituito per l'appunto dalla gelosia e dall'invidia (il « livore »). Risaliamo alle origini. Per zelo e livore contro l'uomo fatto ad immagine di Dio cadde il diavolo. Di qui l'invidia sulla terra, gli odi, i più gravi delitti, a cominciare da quello di Caino. Altri esempi di gelosia dai malefici frutti l'Antico Testamento ce li dà in Esaù e Saul. Esempio massimo quello dei Giudei, che preferirono portare invidia a Cristo piuttosto che credergli, e perirono. Si fa un riassunto oratorio, intessuto di molteplici enumerazioni, dei danni morali provenienti dall'invidia, fra cui la rottura della pace e dell'unità in seno alla comunità cristiana; si descrive anche la fisionomia stravolta di chi ne è affetto; si ricordano gli ammonimenti della Scrittura contro questo vizio. Cristo chiama agnelli i suoi seguaci, a indicare la mitezza necessaria dei loro sentimenti, ed esorta soprattutto alla carità; altrettanto fa l'apostolo Paolo. Occorre domare tutti i vizi della carne e respingere le tentazioni, meditando i sacri testi e pregando. Chi è stato preso da zelo e livore li sradichi dalla sua anima, se vuol giungere ad ottenere la corona di giustizia.

Il *De zelo et livore*, più breve dell'opuscolo precedente, ha un contenuto morale analogo; ma qui, dove Cipriano non ha da ricopiare Tertulliano, i suoi sviluppi sono più striminziti. Si vede che in fatto di pensieri egli non aveva molto da cavare dal proprio fondo; e va avanti soprattutto coll'abbondanza delle citazioni dalla Bibbia. Solo in base all'analogia di contenuto (oltre al fatto che nell'elenco di Ponzio

i due trattati si seguono nell'ordine da noi adottato) possiamo affermare che anche il *De zelo et livore* abbia per sfondo la contesa battesimale. Dall'opuscolo per sè lo sfondo è assente; ma questa assenza l'abbiamo notata anche nel *De bono patientiae*. Un riferimento a condizioni ecclesiastiche il *De zelo* lo fa là dove dice che zelo e livore producono nella Chiesa odio, discordie, disobbedienza, scismi; ma è un riferimento della solita genericità retorico-moralizzante.

De habitu virginum.

Non raccomandazioni morali generiche, ma norme particolari e precise di condotta esteriore per un ceto singolare della comunità formano il soggetto del *De habitu virginum*. Perciò, sebbene cronologicamente anteriore, lo abbiamo messo qui per ultimo, quasi a passaggio alla categoria seguente. Cipriano si presenta come già vescovo; ma che lo scritto sia del principio del suo episcopato ci induce a crederlo non tanto l'ordine nell'elenco di Ponzio (al secondo posto, dopo l'*Ad Donatum*) quanto la mancanza di allusioni a difficoltà ecclesiastiche esterne (persecuzioni) ed interne: e ben si accorda con questo collocamento cronologico — circa il 249 — l'esordio dell'operetta. Esso consiste in una raccomandazione generale per la disciplina dei costumi in seno alla Chiesa. Dopo un elenco di qualifiche laudative, cui seguono a conforto citazioni della Scrittura, si afferma che i cristiani sono templi di Dio, purgati dal battesimo « da ogni immondizia dell'antico contagio », e i quali pertanto non vanno macchiati in alcun modo. Non v'è scusa alle colpe, una volta che si è conosciuto Dio.

Dopo aver fatto così appello a tutta la comunità, Cipriano si rivolge alle vergini, parte preziosa e fiore della comunità medesima, la copia delle quali è fecondità della Chiesa madre. Poichè esse si sono dedicate a Cristo, rinunciando alla concupiscenza carnale, Cipriano le esorta a compiere l'opera loro e a non cercare di ornarsi e di piacere ad altri che al loro signore. Facendo altrimenti, cercando cioè di piacere agli uomini, offendono Dio. Il pudore nell'abbigliamento e nelle cure alla bellezza del corpo (« cultus » e « ornatus », doppia categoria come in Tertulliano, cfr. § 14, ma meno nettamente segnata) fa parte della continenza, secondo che dice S. Paolo; la vergine deve non solo esser continente, ma apparirlo. Non adducano le ricche la necessità di adoperare le loro ricchezze; la vera ricchezza è quella che si possiede in Cristo. Venendo a Dio, il cristiano ha già rinunciato al mondo, alle sue pompe e delizie. Cipriano insiste sul tema, che la ricchezza non va adoperata mondanamente, ma a favore dei poveri. « Per mezzo del tuo patrimonio fatti debitore Dio, dà da mangiare a Cristo ». La carità ci procura i veri tesori incorruttibili.

I doni di Dio è necessario saperli usare in modo giusto. Le vistosità (*insignia*) degli ornamenti e delle vesti e i lenocini delle forme non convengono se non alle femmine prostitute ed impudiche: ciò che è

provato con citazioni scritturali. Le tinture delle lane, afferma Cipriano ripetendo Tertulliano (§ 14), sono cosa innaturale, poichè Dio non fece colorate le pecore. Così pure egli non inventò i monili artificiosamente contesti di pietre preziose, nè istituì le ferite agli orecchi per collocarvi gli orecchini: tutta roba insegnata dagli angioli apostati, dice Cipriano ripetendo, con Tertulliano, i racconti del libro apocrifo di Enoch. Va detto, anzi, non solo alle vergini, ma alle vedove ed alle maritate, che il viso e il corpo umano, opera di Dio, non debbono essere alterati in nessun modo, come avviene con i cosmetici della toeletta femminile. Chi si altera così teme di non esser riconosciuto da Dio nel giorno del Giudizio. Talune vergini non rifuggono dal prender parte ai discorsi liberi, incitatori di libidine, che si usano nelle feste di nozze, con cui si incoraggia la sposa a tollerare lo stupro, lo sposo ad osare. Altre vanno ai bagni promiscui, lavacro che insozza. Accade così che la Chiesa pianga sovente sulle sue vergini cadute in peccato, « vedove prima che sposate », adultere di Cristo.

A mo' di conclusione si riassumono gli ammonimenti su ciò che le vergini non debbono fare, sui pericoli che debbono evitare. Si esalta la continenza per i mali da cui è immune e per i beni di cui fruisce: non dolori del parto da soffrire, non il marito cui obbedire come padrone, ma il Cristo; è uno stato uguale a quello degli angeli. Con la prima sentenza Dio comandò di crescere e di moltiplicare, con la seconda raccomandò di esser continenti: cosa più adatta al mondo ormai al termine, sebbene non sia comandata. Si insiste sulla superiorità della continenza, e si finisce con una esortazione alle vergini perchè perseverino e siano d'esempio agli altri.

Come negli opuscoli precedentemente esaminati si rivolge il discorso ai « fratelli », così qui talvolta alle vergini, senza che, tuttavia, si faccia nessuna menzione di una predica tenuta sul soggetto. Dopo l'enumerazione dell'esordio in tono concitato, il linguaggio è più calmo e il periodare procede sciolto come nell'*Ad Demetrianum*. Numerose sono le citazioni bibliche. Ma l'elemento principale della composizione letteraria è l'imitazione del *De virginibus velandis* e del *De cultu feminarum* di Tertulliano. Questa imitazione va bene al di là di quanto farebbe credere la riguardosa maniera di esprimersi del Bardenhewer (19): « Non di rado il pensiero e talora anche l'espressione ricordano gli scritti di Tertulliano » citati. Rende meglio la realtà, sebbene con qualche esagerazione in senso contrario, il Monceaux (20): « Si può dire che tutte le idee, tutti gli argomenti, gli esempi, perfino gli scherzi, tutto è preso a Tertulliano. Soltanto, Cipriano dispone in altro modo i materiali, addolcisce i toni troppo violenti, aggiunge qualche consiglio ». Da notare, collo stesso Monceaux, come alla fine Cipriano fa menzione di sè, analogamente alla chiusa del *De virginibus velandis* tertullianeo.

§ 26. *Scritti di disciplina ecclesiastica e di ecclesiologia.* — Allorché Cipriano nella primavera del 251 tornò a Cartagine dal suo rifugio (§ 21), la persecuzione di Decio era cessata, la pace esterna ridata alla Chiesa, ma non ristabilita l'interna concordia. V'era ancor viva, come sappiamo, la questione del trattamento da fare ai «lapsi»; e v'era lo scisma di Felicissimo (cui si aggiunsero poco dopo le ripercussioni di quello romano di Novaziano). La prima questione fece scrivere a Cipriano il *De lapsis*, la seconda il *De catholicae ecclesiae unitate* ambedue scritti immediatamente dopo il ritorno del vescovo in sede, cioè nella primavera del 251, o piuttosto apportati già belli e scritti nel ritorno medesimo. In ambedue, altresì, abbiamo il solito espediente stilistico del discorso rivolto di quando in quando ai «fratelli», ai «dilettissimi fratelli», senza che ne sia alterato il carattere di dissertazioni scritte a tavolino.

De lapsis.

La pace — così incomincia il *De lapsis* — è ristabilita «per opera e vendetta di Dio» (si allude alla fine tragica di Decio e dei figli). Si guarda con letizia a coloro che hanno confessato il Cristo: Cipriano si rivolge loro con apostrofi elogiative, quasi a conciliarsene la benevolenza. Tre gradi egli distingue in coloro che sono rimasti fedeli al Cristo di fronte alla persecuzione: i martiri, i confessori, e tutti gli altri, che, non essendo comparsi entro il termine stabilito a fare atto di professione di paganesimo, con ciò solo si sono professati cristiani.

Costoro sono gli «stantes»; ma di fronte ad essi vi sono i «lapsi», i caduti, quelli, cioè, che, in una maniera o nell'altra, hanno fatto professione d'idolatria. Su di essi si riversa il dolore ed il pianto dei fratelli, e specialmente del pastore: le ferite dei caduti egli le sente come le sue. La persecuzione fu una prova voluta da Dio, per la disciplina corrotta dalla lunga pace e la fede quasi dormente. Di questa decadenza generale Cipriano fa una descrizione vivace. Non regnavano più nè religiosità, nè carità, nè disciplina dei costumi. Cipriano menziona in particolare gli artifici dell'acconciamento usati da maschi e femmine, le frodi con cui s'ingannavano i semplici di spirito, i matrimoni degli idolatri, gli spergiuri, gli odi. Moltissimi vescovi trascuravano il ministero e abbandonavano la stessa sede episcopale per darsi ai negozi temporali, acquistavano terreni frodolentemente, facevano gli usurai.

In tali condizioni morali della comunità venne la persecuzione. Alla prima minaccia di essa moltissimi fratelli apostatarono immediatamente, senza attendere di esser presi e interrogati, mostrando spesso più fretta loro ad apostatare che i magistrati ad ottenere l'apostasia. Molti fecero anche propaganda di defezione; vi furono genitori che trascinarono i loro bambini, da poco battezzati. Non si vollero lasciare patria e ricchezze. «Il Signore» — dice Cipriano con tacita apologia della sua fuga e ritorsione contro i censori — «ha ordinato nella per-

secuzione di allontanarsi e fuggire, e perché ciò avvenisse l'ha insegnato e fatto ». L'amore cieco del patrimonio ingannò molti. Il Signore aveva pure ammonito di abbandonar le ricchezze e darle ai poveri. Se i ricchi lo avessero fatto, non sarebbero periti a causa di esse. Non si può giungere al cielo se si rimane aggravati dalle cupidigie terrene. Almeno, chi affrontò la prova e cedette solo sotto i tormenti può addurre questi a sua scusante.

Il vescovo ha l'obbligo di rivelare le piaghe, di non indulgere al male. L'attestato di comunione rilasciato temerariamente da taluni (si tratta dei confessori, §§ 21, 28) a lapsi non può essere accettato da lui. Si tratta di una pace invalida e falsa. Questi falsi riconciliati si accostano ai sacramenti colla macchia della loro colpa, di ritorno dalle are del diavolo. Vien commesso in tal modo un nuovo delitto, maggiore del primo. Cipriano rimprovera acerbamente coloro che s'infingono di comunicare » con i caduti. Lo stato di cose che ne risulta equivale ad una nuova persecuzione, una nuova tentazione. Solo Dio può perdonare. Le richieste dei confessori e dei martiri non si possono accogliere se non sono giuste e lecite. Se coloro che hanno rinnegato il Cristo non sono rei, allora neppure meritano premio quelli che hanno confessato. E che dire di codesti caduti, che si rivoltano ai sacerdoti e minacciano coloro che vogliono allontanare da essi l'ira di Dio? Ascoltino piuttosto i moniti, pensino ai supplizi futuri, e se non ci credono abbastanza — notevole questa ipotesi fatta a proposito di cristiani alla metà del secolo III —, guardino alle punizioni presenti toccate a tanti rinnegati. Chi è divenuto muto, chi, posseduto dai demonî, nella sua ossessione si è lacerata la lingua coi denti ed è morto, chi, essendosi comunicato dopo l'apostasia, è caduto morto in mezzo alle convulsioni (altri casi di punizioni straordinarie vengono raccontati). Anche i « libellatici », cioè coloro che non avevano sacrificato materialmente, ma si erano procurati un certificato di sacrificio, sono rei, perché hanno professato di aver compito un atto idolatrico, hanno obbedito agli uomini piuttosto che a Dio.

Quanto migliori coloro che, solo per aver agitato in mente il proposito di compiere un atto idolatrico, lo confessano presso i sacerdoti di Dio! Tutti confessino le loro colpe finchè sono in vita, finchè è grata presso il Signore la soddisfazione e la remissione dei peccati compiuta per mezzo dei sacerdoti. Occorre far penitenza. Ma qual penitenza fa colui che séguita in tutto la solita vita di agi e di mondanità e non fa carità ai poveri? I giusti dell'Antico Testamento, per esempio i tre fanciulli nella fornace, fecero l'exomologesi (cioè la confessione, la recitazione dei peccati); e coloro che rinnegarono il Signore non vogliono farla! Si faccia penitenza intera. Non si imitino certi ciechi ostinati dopo la colpa, che si uniscono agli apostati ed ai perfidi (si allude qui allo scisma di Felicissimo, § 21), ma se ne fugga il contagio. Non si

disperi della misericordia di Dio, nè si pretenda fin d'ora il perdono. Si pianga, si vegli, ci si stenda s lla cenere e sul cilicio, si digiuni, si facciano opere giuste e molte elemosine, adoperando tutte le proprie ricchezze a medicare la propria ferita. A chi farà veramente penitenza Dio potrà usare misericordia. E coloro che riceveranno il perdono saranno altresì fortificati da lui, perchè in una nuova prova riportino vittoria.

Come si vede, anche in questo trattato concernente una vera e propria questione di « diritto canonico », — il regolamento della situazione dei lapsi in seno alla chiesa, — Cipriano non giunge a formulazioni precise di norme e di provvedimenti. Egli si limita, in fatto di conclusioni pratiche, a sostenere l'obbligo per i lapsi di fare penitenza, astenendosi dal determinare modalità e durata della medesima. Anche alle categorie di diversa gravità dei lapsi viene accennato solo di passaggio, senza applicazioni canoniche concrete. E così l'esposizione conserva prevalentemente un carattere oratorio e polemico, dall'andamento sempre mosso, ora d'invettiva ora di perorazione. Questi caratteri si spiegano, oltrechè colle tendenze letterarie di Cipriano, col fatto che le norme pratiche per i lapsi dovevano esser prese nell'imminente concilio. Cipriano, riserbandosi di esercitare in questo tutta la sua influenza, non poteva anticipare sulle decisioni di esso. Voleva invece spianare la strada, sostenendo i principî generali che dovevano procacciare a lui il successo del suo punto di vista nell'assemblea, ed alle decisioni di questa l'obbedienza delle comunità, coll'isolamento dei recalcitranti.

De catholicae ecclesiae unitate.

Maggior carattere di dissertazione, con più ampi svolgimenti di pensiero e di ragionamento, ha, rispetto al *De lapsis* e ad altri scritti di Cipriano, il *De catholicae Ecclesiae unitate.* Anche il tono, salvo qualche tratto e specialmente la perorazione finale, è discorsivo piuttosto che oratorio, il periodare grave senza abbondanza di punte sentenziose.

I cristiani non debbono temere solo la persecuzione, da cui anzi è più facile premunirsi per il suo carattere aperto. Maggior cautela occorre riguardo al nemico, allorchè s'insinua nascosto, colla sua arte di serpente. Per salvarsi è necessario obbedire ai precetti del Cristo, senza di che non c'è vera fede in lui. Ora, l'astuzia più insidiosa del diavolo è d'ingannare in nome stesso del cristianesimo, trasfigurandosi in angelo di luce. A questo scopo egli inventò le eresie e gli scismi. Per evitare questi traviamenti, bisogna considerare qual'è il principio fondamentale della verità e della dottrina celeste. Dio disse a Pietro: Tu sei Pietro e su questa pietra fonderò la mia Chiesa. Così dicendo, egli fondò la Chiesa sopra un solo e ne affermò l'unità, pure essendo gli altri apostoli pari a Pietro. Chi non si attiene a questa unità della Chiesa non si attiene neppure alla fede cristiana. Tale unità deve

essere mantenuta e rivendicata specialmente da noi vescovi, che presediamo alle singole chiese, mostrando come l'episcopato sia uno e indiviso, posseduto in parti dai singoli solidalmente. Nonostante i suoi ampi sviluppi, l'unità della Chiesa è data dalla sua origine, come accade per i raggi dell'unico sole, i rami dell'unico albero e i rivoli dell'unico fonte.

«Non può avere Dio per padre colui che non ha la Chiesa per madre». Questo «sacramento dell'unità» è mostrato dalla tunica non scissa di Cristo (Giov., XIX, 23). Cristo ha detto: saranno un solo gregge ed un solo pastore. S. Paolo ha pure patrocinato l'unità della Chiesa. Deve regnare in questa la semplicità e l'amore della colomba, in forma della quale discese lo Spirito Santo. Chi ha invece in petto «la ferita dei lupi e la rabbia dei cani e il veleno mortifero dei serpenti», tanto meglio se si separa dalla Chiesa, rinunziando ad infettarla. Da simili disposizioni malvage provengono le eresie, e le pretese di chi si fa vescovo fuori di ogni nome legittimo (allusione a Fortunato, l'antivescovo dello scisma di Felicissimo). Invano costoro credono di battezzare, — battuta che anticipa sulla controversia battesimale, — mentre il battesimo è uno solo; il loro macchia e non lava, non genera figli a Dio, ma al diavolo. Non serve per nulla a queste conventicole il detto del Signore: «Ovunque due o tre siano raccolti in mio nome, io sono con loro» (Matt., XVIII, 20), perchè esse non si raccolgono nel nome di Cristo e secondo il suo spirito. Neppure l'essere uccisi confessando Cristo lava la colpa dello scisma: «non può esser martire chi non è nella Chiesa». Nè si consegue il regno dei cieli profetando e cacciando i demonî e facendo i miracoli, se non si procede per la via giusta.

Questo male delle eresie e degli scismi, cominciato già prima, ora è cresciuto, perchè è prossima la fine del mondo; si adempiono in ciò le profezie. Non bisogna pertanto turbarsene, ma stare in guardia da quanti sono separati dalla Chiesa. La colpa di costoro è caratterizzata da Cipriano con le espressioni più forti, e vien minacciata loro la punizione di Dio, come toccò a Core, Dathan e Abiron (Num., XVI), ai figli di Aronne (Lev., X) e al re Ozia (II Paral., XXVI) che vollero usurpare le funzioni sacerdotali. Tentare scisma od eresia è ben peggiore che ammettere alla comunione i lapsi.

Non si meraviglino i fratelli, se anche dei confessori si rendono rei di queste colpe: l'aver confessato il Cristo non rende impeccabili, come lo mostrano — si noti il rapido tratto suggestivo — le frodi, gli stupri e gli adulterî, di cui taluni confessori si rendono rei. Il confessore è più degli altri tentato dal diavolo, e tanto più, quindi, gli occorre di mantenersi umile e tranquillo. La colpa di taluni confessori non diminuisce la santità del loro ceto, come la colpa di Giuda non diminuì quella degli Apostoli.

Cipriano desidera, che tutti rimangano nell'unità della Chiesa; ma, se c'è chi si ostina nella propria demenza, gli altri si liberino dall'errore e si tengano lontani da quelli, nell'unità della Chiesa, nella pace di Dio. La lettera pastorale rievoca qui la concordia e la carità della prima chiesa apostolica. Allora si vendevano i beni e si distribuivano ai poveri, oggi li compriamo e li accresciamo. Si verifica la predizione, che il Figliuol dell'uomo, alla sua venuta, non troverà la fede sulla terra. Non c'è carità nè giustizia nè timor di Dio; nemmeno ci si preoccupa dei supplizi futuri, segno che non ci si crede (si ricordi la battuta analoga del *De lapsis*). Destiamoci dal sonno, cingiamoci i lombi in previsione della venuta di Dio, a fin di regnare con lui.

Nel cod. Monacens. 208 e in altri il 4.º capitolo del De *unitate* si presenta in una recensione parzialmente differente, con frasi in cui s'insiste sul primato di Pietro di più che nel testo degli altri codici. Fino a questi ultimi tempi l'opinione comune era, che si trattasse d'interpolazioni compiute in seguito sul testo ciprianeo nell'interesse del primato del vescovo romano. Lo studioso benedettino Dom Chapman (21) ha rilevato che parole, frasi, clausole ritmiche delle presunte interpolazioni hanno carattere schiettamente ciprianico, e che inoltre essa appare conosciuta non soltanto alla fine del VI secolo (22), ma già nel V e nel IV secolo, in Gelasio I, Gerolamo, Optato. Quest'ultimo punto non è ritenuto dimostrato con certezza, ma solo come semplice possibilità, dal massimo studioso odierno di Cipriano, il Koch (23), il quale tien fermo alla tesi dell'interpolazione. La tesi del Chapman per l'autenticità, però, è stata largamente accolta (soprattutto, si capisce, nel campo cattolico), e insieme con essa la spiegazione da lui data di una doppia edizione, la prima nella primavera del 251 per lo scisma di Felicissimo, la seconda (quella più «romana») nell'autunno dello stesso anno, per lo scisma di Novaziano. Il Batiffol (24), invece, ha voluto ritener primitiva la versione «romana». Ha ripreso ora questa tesi estrema il Van den Eynde (25), sostenendo addirittura, in base al confronto con altri scritti di Cipriano, che la redazione meno romana «est une mise an point du texte de 251 que Cyprien a faite lors de la controversie baptismale». Cipriano, cioè, avrebbe attenuata l'importanza precedentemente data alla chiesa di Roma in seguito al conflitto insorto con questa. Espediente che può sembrare al quanto semplicistico e anche compromettente per la personalità ecclesiastico-morale di Cipriano.

Non dobbiamo trattenerci di più, in sede storico-letteraria, sulla questione, che ha soprattutto importanza storico-teologica. Osserviamo solo che probabilmente non occorre esagerare neanche questa importanza, giacchè la concezione episcopalistica di Cipriano risulta nell'insieme così netta, che non può essere sostanzialmente cambiata da una frase di più o di meno.

§ 27. *L'epistolario di Cipriano in generale.* — È il primo epistolario della letteratura cristiana latina a noi pervenuto, e probabilmente anche il primo che sia stato effettivamente raccolto (26). Importantisi simo storicamente — s'è già accennato che le notizie più ampie e sicure sulle vicende di Cipriano e della comunità cartaginese, o anz- della chiesa africana in genere, del tempo ci provengono da esso — l'epistolario è anche un monumento della giovane letteratura cristiana. In esso, infatti, il vescovo di Cartagine ha saputo applicare una forma letteraria non solo corretta, ma elegante, di perfetto addestramento retorico — anche se, nell'insieme, più semplice di quella degli opuscoli — al disbrigo degli affari ecclesiastici. Chi voglia intendere bene la natura e l'importanza del fatto (27) non ha che da confrontare la tenuta letteraria delle epistole ciprianee con talune lettere di altri (fra cui una della chiesa di Roma) conservateci nello stesso epistolario, in forma non correttamente letteraria, rispecchiante più da vicino il linguaggio volgare e anticipante per taluni fenomeni (oscuramento della distinzione dei casi, uso di certi vocaboli non letterari, periodo a tendenza paratattica) le future lingue neolatine. — Se la forma delle epistole ciprianee è sempre letteraria, e per lo più grave fino alla solennità, il contenuto non ha quasi nulla di personale e d'intimo. Sono sempre gli affari delle comunità cristiane che vengono trattati. Abbiamo quindi una corrispondenza ufficiale, per eccellenza.

Le lettere dell'epistolario ammontano in tutto ad 81: di esse, però, 12 sono dirette a Cipriano, e 3 sono addirittura fra terzi. Salvo due casi (ep. 8 e 33), hanno sempre l'indirizzo; mancano invece tutte di data. Nella più gran parte dei casi, però, questa è sicuramente determinabile (entro un biennio, o un anno, o anche più precisamente) grazie ai continui riferimenti alle questioni ecclesiastiche: persecuzioni, affare dei lapsi, scismi di Cartagine e di Roma, elezioni di vescovi romani, conflitto per il battesimo degli eretici etc. Ne segue che l'ordinamento cronologico coincide in buona parte con quello sostanziale.

Data la natura d'ufficio delle lettere, è naturale che Cipriano ne tenesse copia e ne facesse raccolta. Ciò risulta dalle lettere medesime, e in particolare sappiamo da lui di una raccolta di 13 lettere alla comunità di Cartagine da lui comunicata alla chiesa romana (§ 28). Si dovettero avere così, per opera sua e altrui, una serie di raccolte parziali, che poi, fondendosi, produssero l'epistolario da noi posseduto. Si discute, però, se questa fusione sia avvenuta, o no, già nell'antichità. Certo è che quasi tutti i nostri manoscritti contengono solo una parte delle lettere a noi pervenute. Nè tuttavia noi possediamo tutte le lettere di Cipriano. Il von Harnack ha ricavato dallo stesso epistolario un elenco di lettere e documenti — non solo di Cipriano, ma diretti anche a lui, e altresì anteriori della chiesa africana — andati perduti (28).

Per la divisione in gruppi e sottogruppi accettiamo, con qualche piccola modificazione, la classifica del Krüger (nello Schanz).

§ 28. *Lettere del tempo della fuga di Cipriano* (c. 250-251).

Sono le lettere che vanno dalla 5 alla 43 comprese. Si possono distinguere principalmente in corrispondenza con la comunità cartaginese e in corrispondenza colla comunità romana. Ma il primo gruppo, per chiarezza, si presta ad ulteriori suddivisioni. Innanzi tutto, le tredici lettere (5-7, 10-19 dell'edizione di Vienna, la cui numerazione adottiamo) alla comunità cartaginese raccolte, come s'è detto, da Cipriano stesso e inviate a Roma (cfr. ep. 20, 2). Gli studiosi non sono perfettamente d'accordo nella restituzione dell'ordine cronologico entro il gruppo. Si tratta però, dato il periodo cronologico abbastanza breve, di differenze che in una esposizione generale non hanno importanza.

Tutti sono d'accordo che la prima lettera del gruppo sia la 7. Quivi Cipriano annunzia ai preti e diaconi di Cartagine di essersi allontanato con rincrescimento, perché la sua presenza non provocasse le ostilità del popolo pagano contro i fedeli; raccomanda che abbiano cura delle vedove, degli infermi e dei poveri. Nella 5 si ritorna a dare varie istruzioni ai preti e diaconi. La 6 e la 10 sono lettere di conforto ed esaltazione ai confessori, che nella 12 sono raccomandati all'assistenza dei preti e diaconi. Questi debbono segnare i giorni di morte dei confessori per poterli commemorare alla pari dei martiri più antichi.

Ben presto, però, si uniscono preoccupazioni per l'andamento della comunità (ep. 11); anche fra i confessori non tutti si portano bene (ep. 13), commettendo taluni gravi colpe. Cipriano perciò raccomanda ai preti e diaconi (ep. 14) non solo di assistere i confessori, ma di ammonirli. Viene fuori, però, la questione dei lapsi, cui sono dedicate le lettere 15-19; in una di esse (la 17) il vescovo si rivolge direttamente a tutto il popolo. Cipriano acconsente che vengano riconciliati subito i lapsi infermi muniti delle commendatizie dei confessori. Per gli altri, occorre aspettare il suo ritorno e le decisioni del concilio episcopale, da prendere in presenza dei confessori e inteso il parere del popolo.

In più delle tredici lettere comunicate a Roma ne abbiamo altre tredici concernenti i rapporti fra Cipriano e la chiesa africana in questo periodo. I nn. 23-26 e 33-34 trattano ancora la questione dei lapsi: la 23 è degli «universi confessores Cypriano papati», per comunicargli molto brevemente e perentoriamente, in linguaggio volgarizzante, che essi concedono la pace ai lapsi; la 24 è un consulto del vescovo Calidonio a Cipriano circa una categoria particolare di lapsi, cui questi risponde con la 25; nella 26 Cipriano scrive al suo clero a proposito della letterä dei confessori (ep. 23), dicendo che occorre un concilio. La 33 è senza soprascritta, ma lo scrivente è evidentemente Cipriano, che biasima la pretesa di taluni di scriver lettere per i lapsi

a nome della Chiesa, e si lodano invece quei lapsi che riconoscono la loro colpa e dichiarano di attendere il vescovo per la decisione.

Le lettere 29 e 38-40 di Cipriano al clero cartaginese, riguardano ordinazioni da compiere nel clero medesimo. Da un provvedimento di Cipriano per il reclutamento del clero prese il punto di partenza lo scisma di Felicissimo, cui si riferiscono le lettere 41-43, la prima di Cipriano ad alcuni vescovi e preti, la seconda dei medesimi a Cipriano colla notizia della scomunica inflitta da loro a Felicissino e ai suoi, la terza di Cipriano a tutta la comunità cartaginese.

La corrispondenza di Cipriano rifugiato colla sua comunità s'intreccia con quella di lui ed altri cristiani di Cartagine con la comunità romana o con membri singoli di questa. Appartengono a questa classe le lettere 8-9, 20-22, 27-28, 30-31, 35-37.

Sappiamo già (§ 21) come a Roma la fuga del « benedetto papa » Cipriano non producesse buona impressione. Il clero romano — vacante la cattedra episcopale dopo la morte di Fabiano (gennaio 250) — si rivolse a quello cartaginese, in una lettera (ep. 8) collettiva mancante (cfr. ep. 9, 2) di firma e indirizzo precisi, con parole di biasimo appena dissimulato all'indirizzo del pastore assente e con esortazioni ai confratelli a vegliare essi sul gregge di Cartagine per mantenerlo nella fede e lontano dall'idolatria, come gli scriventi si vantano con alte parole di fare per loro conto. Dall'esortazione generica passano a suggerimenti specifici, in tono piuttosto di comando, fra l'altro circa la condanna e la penitenza dei caduti. La lettera è una di quelle scritte in lingua non letteraria.

Cipriano, avendo preso cognizione di questa lettera, scrisse (ep. 9) al clero romano, mostrando di ritenerla alterata. Successivamente (ep. 20) espose e giustificò la sua condotta, inviando a documento la già nota raccolta delle 13 lettere, e trattò la questione dei lapsi dichiarando la sua intenzione di proceder d'accordo con la comunità romana. L'accordo si effettuò con le ulteriori lettere sull'argomento di Cipriano al clero romano (27, 35) e di questo a lui (30, 36). Particolarmente ampia, di queste due ultime lettere, la prima, contenente l'esposizione delle vedute romane sulla questione; essa fu redatta, per testimonianza di Cipriano (ep. 55, 5), da Novaziano (cfr. § 36) e probabilmente anche la seconda.

Cipriano fu in corrispondenza anche con due confessori romani, i preti Mosè e Massimo, che vengono da lui lodati grandemente per avere associato « la disciplina colla virtù » e per la loro azione in questo senso sugli altri confessori (ep. 28 e 37). Questi confessori, insieme con altri, scrivono a loro volta a Cipriano (ep. 31), con linguaggio fortemente figurato e retorico, piuttosto gonfio, lodando l'opera sua, esaltando i confessori e martiri cartaginesi e biasimando l'indisciplina dei lapsi. Un altro confessore romano (non appartenente al clero), Celerino,

invoca invece (ep. 21) l'intercessione del confessore cartaginese Luciano e dei suoi colleghi per due lapse, Numeria e Candida; Luciano risponde (ep. 22) dando a queste la pace a nome di un gruppo di martiri, purché la causa sia esposta davanti al vescovo ed esse facciano l'exomologesi. Queste due lettere sono in lingua non letteraria.

Con questo gruppo va la 32, con cui Cipriano trasmette al clero cartaginese copia della sua corrispondenza con Roma, raccomandando di farla conoscere.

§ 29. *Carteggio con il papa Cornelio, e altre lettere connesse.* — Appartengono a questo gruppo le lettere 44-61, 64-66, degli anni 251-253, salvo l'ultima, che è del 254.

La maggior parte di questo carteggio riguarda lo scisma romano di Novaziano, l'antivescovo di Cornelio (quest'ultimo fu eletto nel marzo 251), scisma che si connetteva anche colla questione dei lapsi, per essere Novaziano rigorista (cfr. § 21). Novaziano e Cornelio cercarono ambedue il riconoscimento di Cartagine; Cipriano tenne prima un contegno di aspettativa, poi, raccolte informazioni sufficienti, si pronunciò energicamente per Cornelio.

Nelle epistole 44, 45 e 48 di Cipriano a Cornelio questa decisione del primo è già intervenuta. Cipriano illustra al collega romano la propria condotta in proposito, spiegando qualche episodio che a Cornelio non era riuscito grato. Dà anche notizia di emissari di Novaziano in Africa, non accolti da Cipriano, ma che ciononostante fanno propaganda. Si parla anche dello scisma di Felicissimo. — Nella lettera 46 Cipriano si rivolge ai confessori romani schieratisi per Novaziano, a fine di indurli ad abbandonare lo scisma; e di questa sua lettera dà comunicazione a Cornelio (ep. 47).

Cornelio, a sua volta, colla lettera 49 può annunciare a Cipriano, che quei confessori hanno abbandonato lo scisma, e narra come sia avvenuta la riconciliazione. Nella 50 Cornelio mette in guardia Cipriano contro emissari di Novaziano inviati a Cartagine, denunziando le malefatte di taluni di essi. Cipriano risponde rispettivamente colle lettere 51 e 52. Ma anche i confessori romani danno notizia direttamente a Cipriano (ep. 53) della loro riconciliazione con Cornelio; e Cipriano risponde (ep. 54) congratulandosi, ribadendo le considerazioni contro lo scisma e annunciando l'invio dei due opuscoli *De lapsis* e *De catholicae ecclesiae unitate*.

Un vescovo di Numidia, Antoniano, si mostrava pencolante nello scisma di Novaziano. Cipriano gli dirige una lettera (ep. 55), che è un vero opuscolo, più lungo, anzi, di parecchi opuscoli ciprianei. Non solo catechizza il collega a favore di Cornelio e contro Novaziano; ma, poichè Antoniano aveva anche dubbi di carattere rigoristico riguardo alla questione dei lapsi, espone e difende la linea di condotta adottata in proposito tanto a Roma quanto a Cartagine; e disserta sulla penitenza e i peccati, sugli scismi e le eresie.

A proposito dei lapsi, una comunità (anonima) aveva consultato Cipriano circa l'ex-vescovo Fortunaziano, lapso, che voleva riprendere colà il vescovato. Cipriano esprime con netta risolutezza il suo parere contrario e lo motiva (ep. 65). Un gruppo di vescovi africani consulta Cipriano sul caso di tre vescovi, che avevano ceduto in mezzo ai tormenti, e avevano quindi fatto penitenza per un triennio. Cipriano risponde (ep. 66) dando la sua opinione personale favorevole alla riconciliazione, e annunciando che, secondo il desiderio degli scriventi, la cosa verrà trattata in concilio. La lettera sinodale di questo (maggio 252) a Cornelio è l'epistola 57: in vista di una nuova persecuzione imminente, si è deciso che la penitenza sinora fatta possa bastare (mentre prima, salvo in caso di pericolo di vita, si era stabilita una lunga durata della medesima), e si motiva la decisione. È invece di un concilio cartaginese anteriore (autunno 251 o maggio 252) una lettera sinodale (ep. 64) ad un vescovo africano, in cui si tratta pure di un prete lapso, oltreché di una questione battesimale (se si dovesse aspettar a battezzare l'ottavo giorno dalla nascita: il concilio dice che non occorre). — Colla lettera 58 Cipriano fortifica spiritualmente la comunità di Thibaris in vista della « pugna più grave e più feroce » imminente.

Ma anche lo scisma cartaginese di Felicissimo — rinfocolato dal vescovo scomunicato di Lambaesis in Numidia, che aveva consacrato l'antivescovo Fortunato — dava ragione di corrispondenza tra Cipriano e Cornelio. Di fronte ad emissari degli scismatici andati a Roma, e alle loro minaccie, sembra che papa Cornelio abbia mostrato qualche oscillazione. Cipriano gli dirige una lettera voluminosissima (ep. 59), ammonendolo a lungo, con molta gravità e con gran rinforzo di citazioni dalla S. Scrittura, sulla necessità per i vescovi di rimanere stabili, immobili, senza timore di nulla. Cipriano rivendica altamente la legittimità indiscutibile del suo episcopato; si giustifica di non avergli scritto subito circa lo pseudovescovo Fortunato, rievoca l'affare dell'ex-vescovo Privato. Nell'ampia requisitoria contro gli scismatici, egli rileva come questi avessero osato rivolgersi « ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est » (c. 14, 1) frase che si collega all'ecclesiologia di Cipriano nel *De unitate* (§ 26) e costituisce, per la sua interpretazione, uno degli elementi disputati (29). La lettera conclude esortando Cornelio ad eliminare dalla comunità romana ogni infiltrazione eventuale di questi scismatici.

Colla lettera 60, invece, Cipriano tratta con il collega romano altri argomenti, in altro tono. Un nuovo scoppio di persecuzione a Roma (probabilmente sotto Gallo) ha prodotto l'esilio di Cornelio a Centumcellae (Civitavecchia). Cipriano, con periodare retoricamente ornato e risonante, si congratula col vescovo e la comunità per la fortezza con cui hanno confessato Cristo. Domanda anche notizie di No-

vaziano, se si ravvede o no, rilevando che la persecuzione subita fuori della Chiesa non costituisce confessione. Successo a Cornelio Lucio, Cipriano si congratula con lui, confessore e sacerdote, tornato dal confino, e commemora il martire Cornelio.

Non ha nesso diretto con quanto precede, salvo la successione cronologica, la lettera 66 (del 254), di Cipriano ad un tal Fiorenzo, suo vituperatore da lungo tempo; è accennato, però, che questi ha prestato l'orecchio ai lapsi ed agli scismatici. Fiorenzo, pare, aveva diretto una lettera a Cipriano, chiamandolo col suo nomignolo di Tascio (§ 21), e Cipriano a sua volta lo chiama con quello di Puppiano (da «pupa»?). Fiorenzo era stato martire, e rimproverava ancora a Cipriano la sua fuga. Questi fa valere come la comunità lo abbia sempre riconosciuto, e ribadisce il principio dell'unità della Chiesa sotto un vescovo solo.

§ 30. *Lettere del tempo di papa Stefano. La contesa battesimale.* — Si tratta delle lettere 67-75, degli anni 254-256. Le due prime di queste non hanno relazione colla questione battesimale. La 67 è una lettera sinodale di un concilio cartaginese che può assegnarsi all'autunno del 254; Cipriano è naturalmenle in testa ai firmatari. La lettera è diretta alle comunità spagnuole di Legione e Asturica (Leòn e Astorga) e di Emerita (Merida) e tratta l'affare dei loro vescovi Basilide e Marziale caduti nell'idolatria e rei di altre gravi colpe, che perciò erano stati deposti e sostituiti con altri. Essi volevano ciononostante mantenere il loro grado e ufficio episcopale. Le comunità si erano rivolte alla chiesa africana per avere il conforto e l'appoggio della sua approvazione alla deposizione dei vescovi medesimi. A questo desiderio, dice la lettera, «rispondono non tanto i nostri consigli quanto i precetti divini». Si adducono citazioni della S. Scrittura, soprattutto del Vecchio Testamento, a provare che non può essere sacerdote chi si è macchiato di colpe. Nulla conta, che Basilide abbia ingannato il vescovo di Roma Stefano, «lontano ed ignaro di come erano andate effettivamente le cose», per farsi ristabilire nell'episcopato. Le due comunità siano forti e non si turbino se taluni vescovi comunicano con quei due, trascurando la disciplina divina e rendendosi così anch'essi mortalmente colpevoli.

La lettera 68 è di Cipriano a Stefano medesimo. Si tratta del vescovo di Arles, Marciano, che ha aderito a Novaziano abbandonando la Chiesa cattolica, e nega ai penitenti ogni riconciliazione. Occorre che Stefano scriva in maniera del tutto esplicita («plenissimas litteras» ai vescovi della Gallia, perché non tollerino più oltre che Marciano figuri ancora in comunione con i vescovi cattolici. Scriva pure in Provenza («in provinciam») e alla comunità di Arles, in modo che Marciano sia scomunicato e sostituito. Quando un vescovo è eretico, occorre intervengano gli altri, perché, se i pastori sono molti, il

gregge è uno. Occorre serbar l'onore dei beati martiri Cornelio e Lucio, cioè le loro decisioni circa la riconciliazione dei lapsi; e tanto più ciò è dovere di Stefano. Questi faccia sapere chi è stato sostituito a Marciano. La lettera è caratteristica per la concezione episcopalistica di Cipriano e per il tono di autorità con cui l'applicava, e al tempo stesso per la posizione particolare ch'egli riconosceva al vescovo di Roma in Gallia.

La prima lettera sulla controversia battesimale (ep. 69) risponde al consulto direttogli da un tal Magno — detto « figlio », e che quindi parrebbe escluso fosse un vescovo: piuttosto un laico desideroso d'istruzione — se coloro fra gli eretici che sono stati battezzati dai seguaci di Novaziano debbano essere ribattezzati. Nessun battesimo di eretici e scismatici è valido, non avendo costoro nessun potere e diritto. Questo principio fa tutt'uno per Cipriano con quello dell'unità della Chiesa, ed egli lo svolge a lungo — questa lettera equivale ad un breve opuscolo — con ragionamenti e con esegesi di testi scritturari. Neppure le formule battesimali di coloro possono dirsi le stesse della Chiesa cattolica, perché la santa Chiesa menzionata nelle formule medesime essi non l'hanno. Che professino lo stesso Dio, non giova loro come non giovò a Core, Dathan e Abiron (Num., XVI). La remissione dei peccati propria del battesimo non può avvenire che per mezzo di quelli che hanno lo Spirito Santo; e gli eretici e scismatici non l'hanno. Si risolve poi, in senso affermativo, un altro quesito sulla validità del battesimo « clinico » (per aspersione, ai malati, anzichè per immersione); Cipriano tuttavia dice di non voler imporre agli altri la propria opinione, e lo ripete in generale alla fine della lettera.

La questione è ripresa e risolta ufficialmente nella lettera sinodiale (ep. 70) di un concilio cartaginese, del 255. La lettera, molto breve, diretta ai vescovi di Numidia, espone e difende la tesi dell'invalidità del battesimo degli eretici e scismatici, con argomenti identici a quelli della lettera precedente. A un vescovo di Mauritania, Quinto, che lo aveva consultato sull'argomento, Cipriano risponde (ep. 71), mandandogli copia della suddetta sinodale, e polemizza contro i sostenitori (non nominati) della tesi contraria, affermando fra l'altro che « non si deve opporre la prescrizione della consuetudine, ma addurre ragioni vittoriose ». Neppure Pietro, eletto per primo da Cristo e su cui questi fondò la sua Chiesa, addusse il suo primato nella contesa sulla circoncisione con Paolo, e consentì alle ragioni di questo. La regola di condotta negativa circa il battesimo ereticale fu stabilita in Africa da Agrippino (di Cartagine, c. 220) con i suoi colleghi.

Il vescovo di Roma Stefano compare esplicitamente nella controversia (sebbene già nella ep. 71 si polemizzi certamente con lui) solo colla lettera 72, a lui diretta da Cipriano e dagli altri vescovi (si tratta del concilio di Cartagine della primavera del 256). Anche

questa, però, si limita a dar notizie della decisione del concilio contraria alla validità del battesimo ereticale, motivandola brevemente e acludendo a rinforzo copia delle due lettere precedenti. Comunicata quindi e motivata parimenti con brevità altra deliberazione del concilio (preti e diaconi passati all'eresia e poi tornati alla Chiesa siano riammessi solo come laici), la lettera assai breve termina esprimendo la speranza che Stefano sarà d'accordo; del resto, poichè vi è chi non cambia facilmente opinione, gli scriventi non intendono imporre legge a nessuno, ogni vescovo potendo disporre in proposito come crede, sotto la sua responsabilità innanzi a Dio. Questa conclusione è ripetuta al termine della lettera 73 al vescovo Iubaiano; ma prima di essa la lettera assume l'ampiezza di un opuscolo in favore della tesi ciprianea. Vi si risponde ad argomenti sia diretti di Iubaiano, sia di una lettera (non è detto di chi) mandata in copia dal medesimo, sia di «certuni» non altrimenti specificati. È riconosciuto poi che anche «presso taluni dei nostri» si ammette la validità del battesimo ereticale.

Il conflitto con papa Stefano appare apertamente nella lettera 74, di Cipriano al vescovo Pompeo, cui viene mandata copia del «rescritto» di Stefano sull'argomento. Con esso, dice Cipriano, si sposa la causa degli eretici contro la Chiesa di Dio. Egli ne cita un passo, e ne fa una lunga, vivace confutazione, dopo aver detto in principio che conteneva affermazioni superbe, altre non pertinenti all'argomento o contraddittorie.

Il tono già aspro riguardo a Roma di questa lettera è però superato dalla lettera 75, che proviene da tutt'altra parte, e mostra l'ampiezza ecumenica assunta dalla questione. È una risposta di Firmiliano, vescovo di Cesarea, a Cipriano che gli aveva fatto comunicazioni circa il conflitto (probabilmente la traduzione dal greco è stata fatta da Cipriano stesso). Essa prende quasi subito l'aspetto di una requisitoria violenta contro l'inciviltà « («inhumanitatem») di Stefano, mentre dà piena approvazione e solidarietà alla chiesa africana. Che a Roma non in tutto si osservino le tradizioni apostoliche, lo provano l'uso di là per la celebrazione dei giorni pasquali (30), e altre diversità di rito. Non per esse diversità, tuttavia, si è mai rotta la pace e l'unità della Chiesa, come ora ha osato fare Stefano con la chiesa africana. Egli ha oltraggiato gli apostoli Pietro e Paolo richiamandosi a loro per la sua tesi. Vengono addotti lungamente contro questa argomenti scritturari, e altresì l'esempio dei battesimi somministrati da una donna indemoniata nei paesi di Firmiliano vari anni addietro. Si mostra indignazione contro «la tanto aperta e manifesta stoltezza di Stefano», che si gloria tanto per l'elevatezza della sua cattedra episcopale e sostiene di essere il successore di Pietro («se successionem Petri tenere contendit»), su cui furono collocate le fondamenta della Chiesa,

e poi mette in campo molte altre pietre, moltiplicando le chiese. Ribaditi altri argomenti avversari, si deplora la litigiosità di Stefano, che ha rotto la pace anche cogli Orientali e non ha voluto neppur ammettere a colloquio i legati africani, ordinando a tutti di non ospitarli. Stefano aveva appellato Cipriano pseudocristo e pseudoapostolo e operaio fraudolento: titoli che convenivano a lui.

La lettera di Firmiliano è probabilmente posteriore al grande concilio cartaginese riunitosi a Cartagine il 1.° settembre 256, cui parteciparono di persona 85 vescovi e due votarono per procura. Ci sono ancora rimaste queste 87 *Sententiae episcoporum*, tutte nel senso della tesi ciprianea, ma colla premessa posta dallo stesso Cipriano di non escludere dalla comunione quanti pensavano diversamente (31).

§ 31. *Lettere del tempo dell'ultima persecuzione.* — Sono le lettere 76-81, degli anni 257-258, quelli della persecuzione di Valeriano.

Nella lettera 76 Cipriano, confinato a Curubis (cfr. ep. 77, 2), scrive ai vescovi, preti e diaconi e agli altri fratelli che si trovano ai lavori forzati nelle miniere, esaltandoli insieme coi martiri già morti. Parla della loro vita santa anteriore e delle afflizioni che hanno subito e subiscono per la loro fede: percosse, catene, giaciglio disagiato, fame, freddo. Prospetta il vicino premio celeste. I sacerdoti che, in tali condizioni, non possono offrire il sacrificio divino non se ne affliggano, perchè sono essi medesimi ostie sante ed immacolate. Dio ha concesso loro di confessarlo, e il loro esempio ha incoraggiato alla confessione ed al martirio gran parte del popolo dei fedeli, anche donne e fanciulli. Con una magniloquente esaltazione della loro sorte e l'invocazione delle loro preghiere, affinché tutti i fedeli siano forti « contro le ingiurie degli eretici e le oppressioni dei gentili » si chiude la lettera.

Quattro dei nove vescovi, cui essa fu indirizzata, rispondono (ep. 77) facendo a loro volta grandi lodi di Cipriano, con una enumerazione retorica delle sue qualità. Egli ha insegnato loro coll'esempio il modo di comportarsi davanti ai persecutori, e affrontando l'esilio è stato fra essi il primo martire. Con nuova enumerazione ancor più fortemente retorica si presenta la lettera di Cipriano come quella che ha curato le membra dei fustigati, sciolto coloro che erano alla catena, illuminate le tenebre del carcere, appianato i monti di metallo etc. Lo ringraziano anche di quanto ha raccolto insieme con Quirino e mandato a distribuire da un suddiacono e da alcuni accoliti per le loro necessità. Altre risposte più brevi e semplici, soprattutto la seconda, sono le lettere 78 (di un altro vescovo e di quelli che erano con lui) e 79 (di altri tre vescovi e di quelli che erano con loro).

Nella lettera 80 Cipriano (già richiamato a Cartagine, § 21) scrive al « fratello » Successo, certamente un vescovo, comunicandogli le ultime notizie sulla persecuzione riportate da Roma da persone che Cipriano aveva mandato colà. Si tratta del nuovo editto di Valeriano,

che stabilisce le pene per le varie categorie di cristiani: per i vescovi, preti e diaconi c'è la morte. Sisto, il vescovo di Roma (sotto cui erano stati ristabiliti i rapporti normali tra Roma e Cartagine), è stato messo a morte il 6 agosto (258) insieme con quattro diaconi. A Roma la persecuzione infuria ogni giorno più. Successo è pregato di comunicare queste notizie agli altri colleghi, affinché tutti possano fortificare le comunità per il martirio.

La lettera 81 precede — come l'antecedente — di pochissimo il martirio di Cipriano. Questi informa il clero e il popolo di Cartagine, che, avendo saputo come lo si volesse trasportare ad Utica, si è nascosto perché vuol compiere la sua confessione innanzi alla propria comunità, altrimenti « sarebbe mutilato l'onore della nostra chiesa tanto gloriosa ». Aspetta nel nascondiglio il ritorno del proconsole a Cartagine. Raccomanda quiete e tranquillità.

§ 32. *Lettere non databili.* — Sono le lettere 1-4, 62, 63. Le prime quattro risolvono quesiti disciplinari: i chierici non possono fare da tutori o curatori; un cristiano ex-attore non può insegnare l'arte sua; punibilità di un diacono che ha ingiuriato il suo vescovo; il caso di donne che hanno scelto lo stato verginale e coabitano con uomini (un diacono fra questi), perfino in comunità di letto, e provvedimenti da prendersi. Quest'ultima è una lettera sinodale di cinque vescovi, Cipriano alla testa.

Colla lettera 62 Cipriano invia ad otto vescovi di Numidia il frutto di una colletta della comunità cartaginese per il riscatto di cristiani fatti prigionieri da un'incursione barbarica.

La lettera 63, di Cipriano al vescovo Cecilio, è una dissertazione intitolata nei manoscritti « de sacramento calicis » o « calicis dominici », contro l'uso di alcuni dell'acqua anziché del vino ne calice per il sacrificio della messa. Si prova la necessità del vino, che rappresenta il sangue di Cristo, con le figurazioni bibliche del sacrificio di lui (Noè, Melchisedek, versetti dei Proverbi e d'Isaia, etc.). Là dove nella scrittura si parla della sola acqua, si tratta del battesimo. Del resto l'argomento capitale è quel che disse e fece Cristo nell'Ultima Cena. L'unione del vino e dell'acqua nel calice significa l'unione di Cristo e del popolo. Che l'uso dell'acqua sola possa datare presso taluni da un certo tempo, non conta, contro il precetto e l'esempio di Cristo.

Le prime quattro lettere potrebbero ritenersi fra le più antiche, non essendovi cenno di persecuzioni nè della questioni ecclesiastiche dei lapsi etc.; ma non è una prova assoluta. Riguardo alla lettera 62, la razzia in Numidia viene assegnata spesso al 253 o giù di lì, mettendola in rapporto col *De opere et eleemosynis* (§ 25). Ma si tratta di pura congettura.

§ 33. *La personalità di Cipriano scrittore.* — A caratterizzare l'in-

dividualità di Cipriano il meglio è confrontarlo col suo predecessore, Tertulliano, tanto più che egli lo tenne così spesso innanzi, pur guardandosi bene dal ricordarlo mai (cfr. § 20).

Innanzi tutto la materia trattata, e con essa l'orizzonte visuale, gl'interessi spirituali di Cipriano appaiono assai più ristretti che quelli di Tertulliano. Cipriano non tratta di soggetti strettamente religiosi, anzi ecclesiastici: una dissertazione di carattere filosofico, con larga base culturale profana, come il *De anima* di Tertulliano, egli non l'ha scritta. E neppure troviamo nei suoi opuscoli digressioni o accenni (come ne troviamo in Tertulliano non troppo scarsamente), che ci mostrino una attenzione rivolta a quanto si faceva o diceva nel mondo profano, salvo, s'intende, per quel che concerne le persecuzioni o gli attacchi polemici contro il cristianesimo. Che anzi, lo stesso interesse apologetico — secondoché ci ha mostrato la rassegna dei suoi scritti — ha una parte assai scarsa nella produzione ciprianea, e unicamente nei primi anni di questa. Tertulliano mostra una avversione più vivace, un risentimento più profondo verso il mondo pagano, ma per ciò stesso lo ha più presente innanzi agli occhi. Cipriano ne è più nettamente staccato; la condanna non meno recisa ha assunto in lui carattere così definitivo, che, passato un certo tempo dalla sua conversione, non pensa neppure ordinariamente ad occuparsene. Solo in momenti eccezionali tocca anche lui i motivi della condanna dell'idolatria, della punizione dei persecutori e in genere dei pagani. Egli ignora così quasi completamente (32) anche i quesiti, così assillanti per Tertulliano, dei contatti sociali fra i cristiani e la vita e civiltà idolatrica. Infine — fatto caratteristico per un letterato compito quale Cipriano — non gli sfugge mai dalla penna una di quelle citazioni di autori profani, in Tertulliano così frequenti.

Ma nello stesso campo religioso cristiano l'ambito in cui Cipriano si muove è ristretto, e nettamente caratterizzato. Innanzi tutto, nessuna speculazione dommatica, nè positiva nè polemica. Egli considera l'eresia con criterio puramente ecclesiastico; una volta che gli eretici sono fuori della Chiesa, non c'è più motivo di occuparsi di loro se non per ribadirne la condanna pura e semplice e tenerli lontani. La «prescrizione» contro gli eretici, predicata e teorizzata da Tertulliano, non fu poi di fatto messa in pratica da lui, cui non pareva il vero di poter confutare le tesi ereticali e attaccare le persone degli eresiarchi. Per Cipriano invece la prescrizione vige di fatto, tacita e assoluta. Ma non si può dir neppure che egli agiti problemi morali (come p. es. quello delle seconde nozze in Tertulliano). Le esortazioni morali costituiscono bensì uno dei motivi dominanti di Cipriano scrittore; ma si tratta di semplici applicazioni di una morale in tutto e per tutto codificata e fuori discussione: oratoria cristiana, non discussione teorica o analisi psicologica.

Piuttosto, le stesse preoccupazioni morali anche di carattere più nettamente umanitario (p. es. nell'ep. 2 [§ 32], i provvedimenti perchè l'ex-attore cristiano sia provveduto del necessario se rinuncia all'insegnamento dell'arte sua) assumono talora un'intonazione giuridica, o amministrativa. E il carattere giuridico è nelle trattazioni di Cipriano ben più spiccato, a guardar bene, che in Tertulliano; soltanto, si tratta già in certo modo di diritto canonico, in quanto sono i testi dell'Antico e del Nuovo Testamento (posti non solo per principio dommatico, ma per atteggiamento spirituale, sullo stesso piano) a esser citati come testi di legge. Alla concezione giuridica si unisce un tono di missione religiosa e di persuasione religiosa; non però — anche nelle raccomandazioni religiose di carattere più trascendente — slanci di entusiasmo o approfondimenti di misticismo. Il motivo dominante, l'interesse supremo, più profondamente sentito, di Cipriano è la disciplina ecclesiastica, l'obbedienza della comunità al clero e di questo all'unico capo, il vescovo. L'indisciplinatezza appare il supremo peccato. Anche nell'affare dei diaconi coabitanti colle vergini (ep. 4; § 32) sembra che la mancanza di soggezione al giudizio episcopale sia più grave che lo stesso peccato d'impudicizia.

A questo mondo morale risponde perfettamente la forma letteraria degli scritti ciprianei — opuscoli o lettere —; e l'armonia che ne risulta costituisce appunto il valore di Cipriano scrittore. Perfettamente esperto di tutte le leggi e gli espedienti della retorica classica, Cipriano li adopera in uno stile grave, rotondo, impersonale. Egli s'impone al lettore, cioè ai fedeli cristiani del suo tempo, col tono di assoluta sicurezza, con la persuasione oratoria, col prestigio letterario. Come il clero sovrasta nettamente alla comunità dei fedeli, così lo stile e la lingua puramente letterari di Cipriano si staccano dal linguaggio volgare, corrente negli stessi ambienti cui egli si rivolge.

Per apprezzare tutta l'importanza di quest'ultimo punto, occorre ricordare le lettere in volgare della comunità romana e di altri cristiani di Roma o di Cartagine, che abbiamo già menzionato. Sono pochissimi saggi, ma sufficienti a mostrarci come l'uso dello stile e della lingua letterari non fosse ancora dominante nelle comunità cristiane. E a questo punto occorre ricordare la versioni latine della Bibbia, di caratteri letterari analoghi (§ 4). Cipriano fu non il solo (si confronti Novaziano, c. V), ma certo uno dei maggiori, anzi il maggiore scrittore ecclesiastico latino del tempo, che nell'ambito stesso delle gerarchie troncò ogni possibile competizione fra lingua volgare e lingua letteraria, e fondò saldamente l'associazione della retorica classica e dell'ecclesiasticismo cattolico-romano.

Per tutti questi caratteri l'opera di Cipriano assunse un'importanza grandissima, e la sua influenza si estese, intensa, su tutta l'antica letteratura latina cristiana (33). L'elenco di Cheltenham degli

scritti ciprianei dimostra l'importanza di cui alla metà del sec. IV o prima godevano questi scritti, poichè in detto elenco essi seguono immediatamente — «come un'appendice o un completamento» (Bardenhewer) — quelli biblici (§ 22). E infatti Lattanzio assegna già circa il 300 un alto posto a Cipriano quale scrittore — pur constatando, su per giù in conformità con quanto abbiamo osservato noi, che egli aveva scritto solo per i fedeli, senza tener conto del mondo pagano (34). Prudenzio esalta l'ispirazione divina che ha irrorato gli scritti di lui ed afferma come egli sia per essi maestro a tutto l'Occidente (35). S. Girolamo raccomanda di tenerne sempre in mano gli opuscoli (36), e dice che le sue opere sono più chiare del sole. S. Agostino, nelle varie prediche in cui fa la commemorazione del vescovo martire africano, pone il suo pregio di scrittore accanto al martirio come fondamento della larga fama di lui (37). Sono state computate più di cento citazioni che S. Agostino ne fa; ed egli medesimo viene a farci sapere che gli scritti ciprianei erano di fatto quasi uguagliati agli scritti canonici col suo insistere ripetutamente sulla distinzione delle due categorie (38).

Ma più ancora, forse, di queste testimonianze esplicite contano i riflessi innumerevoli che degli scritti ciprianei si ritrovano negli scrittori latini cristiani successivi. L'analisi minuta in proposito è stata compiuta dal Koch a cominciare dai contemporanei di Cipriano (39) fino ai discepoli di Agostino. La stessa enorme quantità di manoscritti delle opere di Cipriano dimostra la diffusione di queste e la loro persistente fortuna attraverso tutto il Medio Evo.

NOTE AL CAPITOLO QUARTO.

Su Cipriano vedi in generale Schanz III, §§ 705-739 (i §§ 728-737 sono dedicati agli pseudociprianei); Bardenhewer II, § 82; Monceaux II, l. IV (il l. III è dedicato alla letteratura cristiana d'Africa al tempo di S. Cipriano; ivi, c. II sono esaminate le lettere sinodali dei concili cartaginesi contenute nella corrispondenza ciprianea); Buonaiuti, p. II, c. 1 e 2. Grande importanza ha H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn, 1926); A. D'Alès, *La théologie de S. Cyprien* (Paris 1922), ha interesse per noi per la fissazione del vocabolario teologico di Cipriano.

Per la tradizione manoscritta delle opere ciprianee va ricordato particolarmente H. van Soden, *Die Cyprianische Briefsammlung, Geschichte ihrer Entstehung und Ueberlieferung* (in *Texte und Untersuchungen*, XXV, 3, Leipzig, 1904), con i supplementi del medesimo nel *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, XI (1908), p. 515, e nelle *Nachrichten* di Göttingen, 1909, p. 907. All'elenco di manoscritti quivi contenuto va aggiunto G. Mercati, *An uncial MS. of St. Cyprian* (in *The Journal of Theol. Studies*, VII [1906], p. 269).

L'edizione completa più recente e migliore — sebbene non perfetta — delle opere di Cipriano è quella di W. Hartel nel CSEL, III, pp. 1-3 (1ª opuscoli, 2ª lettere, 3ª scritti apocrifi), accanto a cui ricordiamo quella del Migne, IV (talune delle lettere in III), assai difettosa.

Di edizioni particolari degli opuscoli ricorderemo quella del *De lapsis* nel *Florilegium* di Bonn (1930), dovuta al Martin.

Dell'epistolario di Cipriano va ricordata la recente edizione, con introduzione, apparato critico, note e traduzione francese accanto, del Bayard nella «Collection des Universités de France» (Paris, «Les Belles Lettres», 1925, 2 voll.).

(1) Ediz. della Vita di Ponzio in HARTEL III, p. XC. — A. HARNACK, *Das Leben Cyprians von Pontius*, in *Texte u. Untersuchungen*, XXXIX, 3 (1913), la cui esaltazione dell'opera di Ponzio va assai ridotta. Cfr. appresso.

(2) *De vir. ill.*, 68. Il MARTIN (v. nota seg.) ritiene che la notizia di Girolamo che Ponzio fosse un diacono di Cipriano sia dedotta dalla biografia stessa.

(3) R. REITZENSTEIN, *Die Nachrichten über den Tod Cyprians* (v. nota al § 6); J. MARTIN, *Die Vita et Passio Cypriani*, in *Historisches Iahrbuch*, XXXIX (1918-19), p. 674. Contro il Reitzenstein, per l'opinione tradizionale, P. CORSSEN, *Das Martyrium des Bischofs Cyprian*, in *Zeitschrift für neutestam. Wissenschaft*, XV (1914), p. 285.

(4) Dissertazione citata. In favore dell'originalità degli *Acta* P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Studi romani* II (1914), p. 189. Per la tradizione manoscritta cfr. quel che ne dice il DELEHAYE in *Les passions des martyres* (n. al § 6).

(5) *Div. Instit.*, V, 1.

(6) Non hanno altro fondamento che velleità apologetiche le sottili distinzioni fra una rottura formale ed una soltanto di fatto, che papa Stefano avrebbe compiuto. Firmiliano parla esplicitamente della rottura come effettuata. Ed anche l'« abstinendos putat » di Cipriano (ep. 74, 8) dovrà tradursi « ritiene di dover scomunicare », cioè « pronuncia la scomunica », sia che questa fosse pronunciata specificamente o genericamente, in via definitiva o nel caso che non si fosse abbandonato il punto di vista contrario, che infatti non fu abbandonato dalla chiesa africana. Quest'ultima osservazione rende di lana caprina l'altra questione, se il « rescritto » di papa Stefano arrivasse prima o dopo il grande concilio cartaginese dell'autunno 256 (la ep. 74 di Cipriano è favorevole alle prime ipotesi).

(7) Questa intonazione vieta di dare un valore cronologico assoluto, come troppo spesso si ha tendenza, alla successione degli scritti nell'elenco.

(8) Per notizie ulteriori, edizioni ecc., v. SCHANZ e BARDENHEWER.

(9) *Tractatus de natale s. Cypriani*, scoperto e pubblicato da DOM MORIN nei *S. A. Augustini tractatus sive sermones inediti* (Campoduni et Monaci, 1912); ed ora in *A. Sermones post Maurinos reperti* (Miscellanea agostiniana, t. I, Roma, 1930), p. 529 (il passo a p. 530, 27 e ss.).

(10) Si veda, per questioni testuali e di date riguardanti questa e la seguente opera C. H. TURNER, *Prolegomena to the « Testimonia » and « Ad Fortunatum »*, III-IV (in *Journal of Theological Studies*, XXIX [1928], p. 113 e XXXI (1930), p. 225).

(11) Per questa seconda ipotesi L. WOHLEB, *Cyprians Spruchsammlung « Ad Quirinum »*, in *Römische Quartalschrift*, XXX (1925), p. 22. Cfr. H. KOCH, *Das dritte Buch der Cyprian. « Testimonia » in seinem zeitlichen Verhältnis zum ersten u. zweiten*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, VIII (1926), p. 1.

(12) Cfr. A. SOUTER, *The interpolations in S. Cyprian's « Ad Quirinum »* (in *Journal of Theological Studies*, XXXIV [1933], p. 45).

(13) Fondamentale per il testo biblico di Cipriano H. VON SODEN, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians* (in *Texte u. Unters.*, XXXIII. Leipzig, 1909).

(14) Per una svista, il MONCEAUX (II, p. 284) ha creduto che questo Fortunato dovesse essere un vescovo. Le espressioni, cioè, del proemio in cui Cipriano parla dei doveri dei vescovi usando il « noi », gli hanno fatto credere che quel « noi » significasse lo scrivente e il destinatario.

(15) Cfr. su questo il WOHLEB (n. 11). — Il KOCH (*Cypr. Unters.*) assegna l'*Ad Fortunatum* al 253.

(16) Nel primo saggio delle *Cyprianische Untersuchungen*.

(17) Il KOCH (*Cypr. Unters.*) assegna l'*Ad Demetrianum* al periodo della peste (252-254), come il seguente.

(18) Il KOCH (*Cypr. Unters*) riferisce invece il *De zelo et livore* al periodo precedente di controversie interne, 251-252.

(19) II, p. 459.

(20) II, p. 311.

(21) *Les interpolations dans le traité de St. Cyprien sur l'unité de l'Église* (in *Revue Bénédictine*, XIX [1902], p. 246, 357; XX [1903], p. 26). Per bibliografia più compiuta v. SCHANZ e BARDENHEWER.

(22) In una lettera di p. Pelagio II di circa il 585 (JAFFÉ², n. 1055).

(23) Nel suo studio di grande importanza *Cyprian und der römische Primat* (in *Texte u. Untersuch.*, XXXV, 1), Leipzig, 1910.

(24) *L'Église naissante et le catholicisme* (Paris, 1909), p. 440.

(25) *La double édition du « De unitate » de S. Cyprian* (in *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXIX [1933], p. 5). Cfr. anche l'art. con lo stesso titolo di J. LEBRETON (in *Recherches de sc. rel.*, XXIV [1934], p. 456).

(26) Non fanno evidentemente eccezione a ciò qualche lettera di vescovi romani, di cui abbiamo notizia (cfr. n. 2 al cap. II) o quelle, romane o no, conservate per l'appunto dall'epistolario ciprianeo.

(27) Cfr. appresso § 33.

(28) *Ueber verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen* (in *Texte u. Untersuch.*, XXIII, 2), Leipzig, 1903.

(29) Cfr. l'app. 2.ª alla *Théologie de St. Cyprien* di A. D'ALÈS (Paris, 1922).

(30) Le comunità cristiane dell'Asia minore celebravano la Pasqua all'uso giudaico, il 14 Nisan (« Quartodecimani »), cioè il primo plenilunio dopo l'equinozio di primavera; mentre a Roma si celebrava la domenica seguente a quel giorno. Ma su questo punto Cartagine andava con Roma.

(31) Le *Sententiae episcoporum* sono in appendice al I volume dell'ediz. Hartel. Nuova ediz. del VON SODEN nelle *Nachrichten* dell'Accademia di Göttingen, 1909, p. 247.

(32) Cfr. come eccezione la lettera 2 (§ 32).

(33) V. su questo tema HARNACK, *Geschichte der altchrist. Lit.*, I, 701-717; H. v. SODEN, *Die Cyprianische Briefsammlung;* BARDENHEWER, II, p. 442; SCHANZ III. § 739; e, per i riflessi di cui si parla in fine, la serie dei saggi di H. KOCH su *La sopravvivenza di Cipriano nell'antica letteratura cristiana*, in *Ricerche religiose*, VI-IX (1930-33).

(34) *Div. Instit.*, V, 1.

(35) *Peristeph.*, hymn. XIII.

(36) *Ep.*, LXX, 3.

(37) *Serm.*, CCCV, 4.

(38) Cfr. AUG, *De baptismo*, II, 3; *Contra Crescon.*, II, 31; *Ep.*, XCIII, 10.

(39) Cioè dalle lettere che altri incluse nell'epistolario ciprianeo, e dalle *Sententiae episcoporum* (vedi *Ricerche religiose*, VI [1930], p. 305).

Capitolo Quinto.

LA LETTERATURA PSEUDOCIPRIANEA E NOVAZIANO.

Sommario. — § 34. Gli apocrifi ciprianei. — § 35. Gli apocrifi minori e più tardi. — § 36. Novaziano.

§ 34. *Gli apocrifi ciprianei.* — Già l'indice del 359 degli scritti ciprianei ne contiene due (*De laude martirii* e *Adversus Iudaeos*) che non sono di Cipriano. L'attribuzione al grande vescovo africano di scritti non suoi si andò accrescendo col tempo; si è congetturato che questo processo sia stato favorito dall'inserzione per scopi pratici nella raccolta ciprianea di scritti d'argomento analogo. Infatti parecchi di questi apocrifi appaiono essere del tempo e dell'ambiente di Cipriano. Altri invece sono assai posteriori e di tutt'altro carattere. Alla raccolta tramandataci dalla tradizione manoscritta si è aggiunto qualche altro scritto pubblicato nei tempi moderni. Questi apocrifi ciprianei sono stati molto studiati negli ultimi decenni, almeno quelli più antichi, e hanno dato luogo a svariati tentativi (talora assai azzardati) d'identificazione dei loro autori.

De pascha computus.

Degli apocrifi più antichi, il *De pascha computus* è addirittura anteriore agli scritti ciprianei autentici, perché risulta scritto prima della Pasqua del 243. L'opuscolo contiene i calcoli per determinare il giorno pasquale secondo un ciclo di 16 anni. Si ritiene che esso rappresenti un tentativo di correzione del canone pasquale di Ippolito (§ 1).

De laude martyrii.

Il *De laude martyrii* è una predica di esaltazione del martirio cristiano. Dopo un esordio retorico, esso tratta della natura e del valore del martirio. V'è una grande povertà di pensiero in una forma gonfia, affettata, oscura: le caratteristiche quindi sono del tutto contrarie a quelle degli scritti autentici di Cipriano. Non è ammissibile neppure la paternità di Novaziano, che fu sostenuta dallo Harnack (1). Lo scritto è certo del tempo delle persecuzioni; vi si parla anche di una pestilenza che desolava l'impero.

Adversus Iudaeos.

L'*Adversus Iudaeos*, che sembra mutilo al principio, è una predica diretta ai Giudei per esortarli a convertirsi. Abbandonata è l'idea che esso abbia relazione con qualche

scritto greco di Ippolito (a questo è attribuito un frammento *'Αποδεικτικὴ πρὸς 'Ιουδαίους*). Si tratta certo di uno scritto latino originale: che esso non sia di Cipriano basta a provarlo il testo delle citazioni bibliche in esso contenute, che è differente da quello di Cipriano. Anche per questo scritto si è ventilata l'attribuzione a Novaziano; ma essa manca di fondamento sufficiente (2).

De montibus Sina et Sion.

Può collegarsi all'*Adversus Iudaeos* un altro scritto di apologia cristiana nei riguardi del giudaismo, il *De montibus Sina et Sion*. Nei due monti (il Sinai è collocato anch'esso in Palestina) vengono raffigurate l'antica e la nuova Legge, di cui s'illustrano le differenze, — naturalmente a vantaggio della legge cristiana, — con largo impiego del metodo allegorico e della letteratura apocrifa. La forma non è affatto letteraria e la lingua è assai scorretta. Per certi tratti arcaistici lo Harnack credette poter collocar lo scritto nella prima metà del secolo III; altri addirittura volle risalire al II. Ma il Koch ha dimostrato la dipendenza dello scritto dal *De opere et eleemosinis* ciprianeo.

De iudaica incredulitate.

Ancora uno scritto di carattere apologetico antigiudaico è l'*Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate*. È la lettera di dedica di una traduzione latina — andata perduta — del dialogo contro i Giudei di Aristone di Pella (scritto greco del II secolo). Il Vigilio vescovo è stato identificato per molto tempo con Vigilio di Tapso (§ 134), e quindi la traduzione si ascriveva alla fine del V secolo. Ma l'esame interno della lettera ha mostrato argomenti per credere che si tratti di scritto molto più antico, del III secolo o del principio del IV, ferma rimanendo la sua origine africana.

De spectaculis.

Scritto molto più importante dei precedenti è il *De spectaculis*. Il soggetto è il medesimo del trattato omonimo tertullianeo (§ 14) che è largamente utilizzato; e medesima è la tesi, quella cioè del carattere idolatrico di tutti gli spettacoli pubblici. Il trattatello mostra anche affinità con l'*Ad Donatum* di Cipriano (§24). Autore ne è un vescovo che scrive da lontano alla sua comunità: è naturale quindi che si sia pensato a Cipriano, durante il tempo della sua lontananza da Cartagine durante la persecuzione. Ancora oggi la paternità ciprianea ha qualche sostenitore. Generalmente, però, essa non è accettata; sono stati invece addotti argomenti di vario genere (stile, citazioni bibliche, etc.) per attribuire lo scritto a Novaziano, e questa attribuzione è stata largamente ammessa. Molta affinità presenta questo scritto con l'altro *De bono pudicitiae*, nello stile e nella lingua. Si tratta qui di un elogio della castità, la quale viene distinta nelle tre gradazioni della verginità, della continenza e del matrimonio. Imitati sono il *De pudicitia* di Tertulliano (§ 18) e il *De habitu virginum* di Cipriano (§ 25). Recentemente il Koch, competentissimo in questa letteratura,

De bono pudicitiae.

ha messo in dubbio che i due scritti siano davvero dello stesso autore. Egli propenderebbe ad attribuire a Novaziano piuttosto il secondo che il primo.

Adversus aleatores.

Uno scritto caratteristico, originale, è il *De aleatoribus* (o *Adversus aleatores*), forse lacunoso in principio. In esso un vescovo predica con grande veemenza contro il giuoco dei dadi. Il giuoco viene rappresentato come un'insidia del demonio contro i cristiani: si tratta di un costume idolatrico. Gli attacchi veementi sono espressi in una lingua vivace, piena di volgarismi, tanto che lo scritto rappresenta un importante documento per la storia del latino volgare. Dimenticata è ormai l'audacissima ipotesi dello Harnack, che autore della predica sia papa Vittore (189 - 198) e che quindi esso sia uno dei primi o addirittura il primo a noi pervenuto della letteratura latina cristiana (3). Vi si ritrova in realtà l'influenza di Cipriano: l'autore può essere un vescovo africano o piuttosto un vescovo scismatico della comunità novaziana di Roma. Talune frasi sembrano significare che il predicatore si appella all'eredità del vescovato di Pietro. Rimane a vedere se egli vi si appelli nella qualità specifica di vescovo di Roma o semplicemente come vescovo cattolico.

De singularitate clericorum.

Importante per certe condizioni morali e sociali della chiesa antica è il *De singularitate clericorum*. La tesi è che i chierici non devono convivere con donne: si tratta di combattere il costume largamente diffuso delle « sineisacte », cioè donne che tenevano la direzione della casa di membri del clero. Lo scritto si è voluto identificare con uno attribuito da Gennadio al vescovo donatistico romano Macrobio, della seconda metà del IV secolo; ma il Koch sostiene che nulla prova il carattere scismatico dell'autore, mentre lo scritto appare già esistente alla fine del III secolo. Anche il modo con cui vi si parla del martirio sembra indicare l'epoca precostantiniana. Recentemente lo Schepens ha addirittura congetturato che lo scritto sia di papa Lucio (253-254) (4).

Ad Novatianum.

Nel vivo di una controversia ecclesiastica del tempo di Cipriano, a cui egli partecipò, ci porta l'*Ad Novatianum*. Si tratta dello scisma suscitato da questo prete romano a proposito dei lapsi (§ 21). L'opuscolo è diretto contro il rigore di lui verso i caduti, rigore chiamato « crudele ». L'autore addirittura crede di poter adoperare contro Novaziano il paragone evangelico della festuca e del trave. Novaziano è chiamato perfido eretico, e la sua condotta qualificata di demenza. Siamo già al periodo in cui Novaziano era separato dalla chiesa ufficiale. Simboli biblici sono addotti contro lo scisma: l'arca di Noè corrisponde alla chiesa, il corvo agli scismatici, la colomba ai lapsi che caddero, ma tornarono alla chiesa. Si replica agli argomenti di Novaziano contro la possibilità della riconciliazione, adducendo in favore di questa passi dell'Antico

e Nuovo Testamento; gli si rinfaccia la sua opinione precedente favorevole alla remissione dei peccati. L'autore rivolge altresì ai fedeli esortazioni a vigilare e a far penitenza, con larghissimo uso di citazioni scritturarie. La fine è mutila. L'autore dello scritto è un vescovo che deve risolvere per suo conto il problema dei lapsi; egli conosce due persecuzioni succedutesi l'una all'altra, che devono essere quelle di Decio e di Gallo (250-253). Non dovrebbe trattarsi del vescovo di Roma, perché l'autore parla di Novaziano come di un nemico sopravvenutogli mentre egli trattava per proprio conto il problema dei lapsi; a Roma invece lo scisma era sorto fin da principio su tale questione. Tanto meno l'autore potrebbe essere — come lo Harnack pretese un tempo ed è tornato a sostenere il D'Alès (5) — Sisto II (257-258), che è il quarto pontefice del periodo dello scisma. Se mai, potrebbe trattarsi di papa Cornelio, di cui Novaziano fu competitore; ma a ciò si oppone la menzione della seconda persecuzione, che colpì subito Cornelio mentre qui è data come passata. Si resta pertanto incerti fra un vescovo italiano ed uno africano: il testo biblico ha carattere africano, ma diverso da quello di Cipriano. L'atteggiamento di estrema indulgenza verso i lapsi non coincide con quello di Cipriano. La forma dello scritto è assai letteraria: esso comincia con una imitazione dell'inizio del *De oratore* ciceroniano.

De rebaptismate.

La facilità con la quale nei tempi antichi si attribuivano scritti agli autori più celebrati, senza curarsi degli argomenti più ovvii contro tali attribuzioni, è dimostrata dal fatto che fra gli opuscoli pseudo-ciprianei è capitato anche uno scritto diretto contro Cipriano, il *De rebaptismate*. Esso, cioè, combatte la tesi ciprianea del ribattezzamento degli eretici. La vetustissima consuetudine ecclesiastica è che agli eretici si debbano solo imporre le mani perché ricevano lo Spirito Santo. Ci si deve attenere all'autorità di tutte le chiese e non fare innovazioni: altrimenti non si fa che turbare la pace della Chiesa e alimentare scismi e scandali. Lo scrittore, per contribuire a ristabilir l'accordo, ha riunito le testimonianze della Sacra Scrittura che fanno al caso. La dimostrazione scritturaria consiste in sostanza nel mostrare che battesimo e ricevimento dello Spirito Santo sono due cose distinte: il primo, — che è valido se ricevuto nel nome di Gesù anche senza la formula trinitaria, — è il principio della salute, ma occorre poi completarlo. Anche i discepoli di Cristo battezzarono prima di avere in lui fede integra e perfetta. E che cosa si dovrebbe dire dei battesimi somministrati da vescovi di malvagi costumi e non bene istruiti e con opinioni erronee? Insomma, l'opuscolo sostiene l'efficacia del battesimo «ex opere operato». Si ribadisce alla fine che la consuetudine ecclesiastica dovrebbe avere valore decisivo presso uomini umili e tementi Iddio. Lo scritto è prolisso e disordinato; il periodare è impacciato, e la forma non sempre lette-

raria. È un vescovo che scrive polemizzando con un collega, che deve essere appunto Cipriano. Opinione predominante è che si tratti di un vescovo africano; altri vorrebbe che si trattasse di un italiano, fautore di principi novaziani nella questione dei lapsi. Si discute circa l'epoca dello scritto, e cioè se esso sia anteriore o posteriore al concilio cartaginese del settembre 256 (§ 30).

De centesima.

Sebbene non appartenga alla collezione tramandataci degli scritti attribuiti a Cipriano, va menzionato qui per la sua importanza intrinseca e la sua antichità lo scritto *De centesima, sexagesima, tricesima*, pubblicato nel 1914 dal Reitzenstein (6). Il tema in esso svolto è il rendimento diverso della parola di Dio, quale esso è esposto in Matteo, XIII, 8. Il rendimento del 100 è quello dei martiri, del 60 quello degli asceti, del 30 quello dei giusti che vivono in casto connubio. L'autore si compiace di combinazioni numeriche simboliche, e pertanto espone come questi numeri risultino dalla moltiplicazione dei dieci comandamenti per le 10 giustizie, per i 6 angeli della creazione (o i sei giorni della settimana), per i tre testimoni del battesimo (le tre persone della Trinità). Lo scritto è stato ritrovato in brani non in ordine, e forse non completo; il testo è assai guasto. La lingua è volgare, lo stile duro, il periodare è impacciato e pesante, pur con l'impiego fatto dall'autore della tecnica retorica. L'opera è giunta a noi tramandata con estratti di Cipriano, e presenta numerosi contatti con gli scritti di questo. Non è ammissibile la tesi del Reitzenstein che Cipriano dipenda esso dallo scritto, anziché il contrario. L'autore è probabilmente un africano del III secolo; il Koch vorrebbe abbassarlo al IV. Un semplice accenno è quello fatto recentemente da Dom Lambot, che l'autore potrebbe essere un priscillianista (7).

§ 35. *Gli apocrifi minori e più tardi.* — Solo nel 1751 è stata pubblicata, e attribuita in base alle indicazioni manoscritte a Cipriano, una *Exhortatio de paenitentia*, raccolta di passi scritturari sul tipo dell'*Ad Quirinum* e dell'*Ad Fortunatum* (§ 23). Tema dello scritto è di mostrare la possibilità della penitenza anche per i peccati gravi, e cioè di combattere il novazianesimo. Poiché questo scisma si prolungò fino a tutto il V secolo e oltre, il contenuto dell'opuscolo non prova nulla per la sua antichità. Il testo biblico adoperato in esso mostra contatti con quello di Ilario di Poitiers (§ 50) e di Lucifero di Cagliari (§ 53); perciò si è creduto di poter ascrivere l'opuscolo alla fine del IV secolo o al principio del V; ma nulla si può stabilire di sicuro.

Ancora più tardo è il *De duodecim abusivis saeculi*, che enumera dodici categorie di malvagi: sapiente senza opere, vecchio senza religione, adolescente senza obbedienza, ricco senza elemosina, donna senza pudicizia, ecc. Esso sarebbe, secondo il suo ultimo editore Hellmann (8), della seconda metà del VII secolo, ed avrebbe avuto assai diffusione nel medio evo.

Il *De duplici martyrio ad Fortunatum*, pubblicato dall'umanista Erasmo di Rotterdam come di Cipriano, è una falsificazione del suo editore, diretta a sostenerne le idee nelle controversie religiose del suo tempo (esso fu composto nel 1530). Falsificazione in parte, ma già antica, sono quattro lettere attribuite a Cipriano, tutte in ogni modo apocrife. Due preghiere pure attribuitegli risultano essere traduzioni dal greco, non anteriori al V secolo.

Sono state attribuite a Cipriano anche sei opere poetiche, quattro delle quali (*De Genesi*, *De Sodoma*, *De Iona*, *Ad Flavium Felicem*) figurano anche fra le opere di Tertulliano. Tanto di queste quattro, quanto delle altre due (*Ad senatorem*, *De pascha*) si parlerà a suo tempo (§§ 86, 137). Lo stesso si dica della *Caena Cypriani* (§ 86).

§ 36. *Novaziano.* — Il prete romano e vescovo scismatico, di cui abbiamo già avuto tante occasioni di discorrere, secondo una notizia incontrollabile dello storico ariano del IV secolo Filostorgio sarebbe nato in Frigia. Per essere stato battezzato nella forma sommaria e provvisoria del battesimo clinico (quello impartito ai malati in pericolo di vita), la sua ordinazione a prete nella comunità romana avrebbe incontrato l'opposizione di tutto il clero e di molti laici; ma si sarebbe passati oltre, evidentemente in vista del valore eccezionale del personaggio. Egli resse la Chiesa romana nell'intervallo tra i papi Fabiano e Cornelio (250-251). Divenne poi vescovo scismatico contro Cornelio, e lo scisma si propagò fuori di Roma e d'Italia, mantenendosi per secoli. Le comunità novaziane erano conventicole rigoristiche, le quali concepivano la Chiesa quale comunità dei santi, nel senso rigoroso della parola. Novaziano deve essersi allontanato dalla sua comunità al tempo della persecuzione di Gallo (253) o di Valeriano (257-258). Secondo una testimonianza isolata (dello storico ecclesiastico greco Socrate, nella prima metà del V secolo) egli avrebbe sofferto il martirio sotto Valeriano.

Dei molti scritti di Novaziano, noti ancora e in parte enumerati da S. Girolamo, ce ne sono rimasti solo due; in essi troviamo testimonianza di due altri, sul sabato e sulla circoncisione. Abbiamo visto però come vari scritti pseudo-ciprianei siano attribuiti a Novaziano con maggiore o minore probabilità. Erronea indubbiamente ed abbandonata è l'attribuzione delle prediche pseudorigeniane (« Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum »), di cui ora si riconosce per autore Gregorio d'Elvira (§ 52).

Indubbiamente a Novaziano invece appartengono le lettere 30 e 36 dell'epistolario ciprianeo (§ 28). Per la prima abbiamo l'attestazione dello stesso Cipriano e per la seconda motivi interni di analogia. Le due lettere espongono e motivano i criteri seguiti dalla comunità romana, nell'intervallo tra i vescovi Fabiano e Cornelio, per il trattamento dei lapsi. Si è stabilito a Roma di differire le decisioni intorno

ad essi a quando sarà eletto il nuovo vescovo; solo in caso di pericolo di morte si dà l'assoluzione ai caduti, purché preceduta da penitenza e da confessione della propria colpa. La lingua è letteraria, lo stile elevato.

De Trinitate.

I due opuscoli rimastici sono il *De Trinitate* e il *De cibis judaicis*. Il primo scritto fa capo al Simbolo, «regula veritatis»; e incomincia col trattare di Dio Padre onnipotente, creatore di tutte le cose; e a proposito della creazione tocca anche del libero arbitrio, del peccato originale, della sorte delle anime dopo morte. Espone quindi gli attributi di Dio, immensità, eternità, ineffabilità, immutabilità, etc., alternando i ragionamenti con le citazioni scritturali. Gli affetti attribuiti a Dio dalla Sacra Scrittura non debbono essere intesi sul modello dei vizi umani; e così non deve attribuirglisi, anche qui nonostante certe espressioni scritturarie, forma umana (si tratta della questione dell'antropomorfismo divino). Anche altri appellativi elevati (Spirito, Luce) dati a Dio non ne esauriscono la natura. La stessa regola di verità c'insegna a credere nel Figlio Gesù Cristo, promesso nel Vecchio Testamento, mostrato nel Nuovo, vero uomo e vero Dio. La divinità del Figlio viene dall'autore molto più lungamente provata dell'umanità. Le teofanie dell'Antico Testamento furono dovute al Figlio, non al Padre non visto mai da alcuno. Si confuta anche l'identificazione eretica (monarchianismo) del Figlio col Padre. Si parla poi dello Spirito Santo e delle sue operazioni. Si afferma come l'unità di Dio sussista nonostante la distinzione delle persone.

De cibis iudaicis.

Il *De cibis judaicis* è una lettera — assai più breve dello scritto precedente — diretta a una comunità cristiana da un vescovo che è lontano da essa. L'autore dice di scrivere secondo il desiderio della comunità e secondo il proprio dovere, sebbene i fedeli siano saldi e istruiti. Si guardino dalle calunnie ereticali e dalle favole giudaiche. In due lettere precedenti lo scrittore ha esposto quel sia la vera circoncisione e quale il vero sabato; ora parlerà dei cibi giudaici. I divieti della Legge riguardo ai cibi sono da intendersi in senso spirituale perché nella creazione divina nulla vi è di immondo. Si fa la storia delle diverse categorie di cibi adoperati dall'umanità: prima i frutti degli alberi, poi dopo la colpa il pane, ottenuto lavorando curvi la terra, quindi la carne come cibo più robusto necessario per il lavoro. La distinzione della Legge fra animali mondi e immondi fu destinata a emendare i figli d'Israele, rappresentando gli animali mondi i costumi buoni e gli immondi i cattivi. Ebbe anche per scopo di avvezzare gli Ebrei alla temperanza. Cristo segna il termine della Legge: «omnia munda mundis». Rimane per i cristiani l'obbligo della temperanza, — sulla quale si insiste condannando coloro che non la osservano, — e rimangono altresì esclusi gli alimenti immolati agli idoli, che sono demoni.

Ambedue questi scritti ci sono stati tramandati insieme con quelli di Tertulliano. S. Girolamo ci attesta la loro appartenenza a Novaziano, che è ribadita dall'esame interno. L'opinione generale è che essi siano stati scritti quando Novaziano era già vescovo scismatico di Roma (cfr. quel che si è detto circa l'indirizzo del *De cibis judaicis*); tuttavia non v'è in essi nessuna allusione allo scisma.

NOTE AL CAPITOLO QUINTO.

Sugli scritti pseudociprianei v. SCHANZ, III, §§ 728-737 d; BARDENHEWER, II, § 82, 8; H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn, 1926), studi 9-12.

Su Novaziano, SCHANZ, III, §§ 740-743; BARDENHEWER, II, § 88; H. KOCH, *Zum novatianischen Schrifttum*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXXVIII (1920), p. 86; A. D'ALÈS, *Novatien* (Paris, 1925).

Gli scritti pseudociprianei sono raccolti nella terza parte dell'edizione di Cipriano dello Hartel. Manca qui l'*Exhortatio de poenitentia*, di cui hanno dato edizioni recenti il WUNDERER (Prog. Erlangen, 1889) e il MIODONSKI (Cracovia, 1893); e la *Caena Cypriani*, di cui parliamo nel c. XIII; e naturalmente anche l'omelia scoperta posteriormente dal Reitzenstein (v. appresso). In MIGNE, IV. sono tutti gli scritti del § 34 salvo — oltre il *De centesima* — il *De rebaptismate* e l'*Ad Novatianum* (in III, 1183 e 1205) e il *De iudaica incredulitate* (VI, 49); del § 35 quelli in prosa e l'*Ad Flavium Felicem*.

Di Novaziano le due lettere sono nelle edizioni cdell'epistolario ciprianeo, i due trattati in MIGNE, III, 885. Del *De cibis judaicis* una nuova edizione è stata data nell'*Archiv für lat. Lexikographie*, XI (1898), p. 221, da LANDGRAF e WEYMAN.

(1) Per queste e per le altre attribuzioni dello Harnack si veda la sua *Geschichte der Altchr. Lit.*, II, 2.

(2) Un'attribuzione nuova dell'*Adversus Judaeos*, la quale non ha avuto successo, è quella a Sisto II fatta dal D'Alès nel suo *Novatien*.

(3) L'attribuzione fu fatta nei *Texte und Untersuch.*, V, 1 (1888). Quivi anche lo Harnack dava una nuova recensione del testo. Più tardi lo Harnack ha sostenuto che si trattasse di un vescovo novaziano romano.

(4) P. SCHEPENS, *L'épître de singularitate clericorum*, in *Recherches de science religieuse*, XIII (1922), p. 178, 297, XIV (1923), p. 47. — L'identificazione dell'autore con Macrobio è dovuta congiuntamente al Morin e allo Harnack.

(5) Nella sua monografia su Novaziano.

(6) R. REITZENSTEIN, *Eine frühchristliche Schrift von dreierlei Früchten des christlichen Lebens*, in *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, XV (1914), p. 60. V. su questo scritto H. KOCH, *Die pseudo-cyprian. Schrift De centesima* etc., nella stessa rivista, XXXI (1932), p. 248.

(7) V. il «Bulletin de littérature chrétienne» della *Revue Bénédictine* del 1933, p. 137.

Capitolo Sesto.

GLI ULTIMI SCRITTORI DEL III SECOLO.

Sommario. — § 37. Commodiano. — § 38. Arnobio. — § 39. Vittorino di Pettau.

§ 37. *Commodiano.* — Di questo scrittore non abbiamo quasi nessuna notizia: esso non è nominato da S. Girolamo, e Gennadio (1) dice solo di lui quel che si può ricavare dai suoi scritti. Questi mostrano che egli era nato pagano, che apparteneva per la sua istruzione alle classi superiori ed era stato per lo meno educato in ambiente latino, poiché scrisse in questa lingua. Le iniziali dei versi dell'ultima poesia delle *Instructiones*, lette risalendo dall'ultimo verso al primo, ci danno: « Commodianus mendicus Christi ». L'epiteto dovrà essere inteso nel senso che egli era un asceta, con il che ben s'accorda il contenuto delle sue poesie. La stessa poesia porta per titolo: « Nomen Gasei ». Che cosa significhi questo epiteto di « Gaseus » che Commodiano si dà, è stato molto disputato. La prima idea naturalmente è quella di riferirlo alla città di Gaza in Palestina; ma Commodiano è uno scrittore latino, e nulla accenna nel testo dei suoi scritti ad una origine orientale. Si è pensato quindi alla parola greca *γάζα*, la quale significa tesoro; di nuovo rimane incerto se « tesoriere » debba intendersi in senso proprio come amministratore dei beni della comunità cristiana, o in senso traslato come possessore del tesoro di verità. V'è stato anche chi ha creduto di spiegare l'epiteto come una parola semitica significante poeta. Poiché Commodiano si qualifica mendico di Cristo, sembra evidente che l'epiteto « gaseo » significhi il corrispettivo di ricchezza spirituale in confronto con la povertà temporale. In quanto all'indicazione in calce all'unico manoscritto del *Carmen apologeticum* che lo fa vescovo, deve certo trattarsi di un errore, perché nulla nei suoi scritti indica una simile carica.

Le incertezze intorno alla persona sono ancora poca cosa riguardo a quelle circa l'età dei suoi scritti. Per verità fin verso la fine del secolo passato si era abbastanza concordi nell'assegnarlo al III secolo, più precisamente alla 2.ª metà. Ma poi si sono sollevate varie voci (principale quella del Brewer) per sostenere che esso sarebbe molto più tardo, addirittura della 2.ª metà del V secolo (2). Ma gli argomenti

addotti non sono probanti; mentre risulta chiaramente che il poeta ha scritto in un'età anteriore alla fine delle persecuzioni, e anche le sue concezioni dommatiche rispecchiano un periodo anteriore al concilio di Nicea. Non regge in particolare che in lui si trovino indizi delle dispute sulla Grazia svoltesi nel V secolo. Anche dunque se non si ammetta che nelle *Instructiones* (II, 25 e II, 29) vi siano allusioni agli scismi di Novaziano e di Felicissimo, l'attribuzione alla seconda metà del III secolo può essere mantenuta con sufficiente sicurezza. Il poeta parla di un periodo di pace per le comunità cristiane, ma « subdola pax ». Ciò può convenire all'età immediatamente anteriore alla persecuzione di Diocleziano.

Instructiones.

Le *Instructiones* constano di due libri, il primo contenente 41 poesie, e il secondo 39. Sono poesie acrostiche di lunghezza assai diversa: le lettere iniziali dei versi danno il titolo alla poesia. Il metro è l'esametro, ma non quello classico e corretto, essendovi un miscuglio di quantità e di accento, o piuttosto — come altri ha recentemente sostenuto — una semplice imitazione acustica del verso classico (3). Il I libro è diretto contro gli Dei pagani e i loro cultori, poi contro coloro i quali pendono incerti fra l'idolatria e la vera fede; rivolge ammonimenti ai ricchi, ai governatori di provincie; attacca i pagani giudaizzanti e i giudei; infine parla della fine del mondo. Il II libro è rivolto invece ai cristiani: esso contiene istruzioni dommatiche (sull'Anticristo, la fine del mondo, la resurrezione, il giudizio) e una serie di ammonimenti alle particolari classi dei fedeli (catecumeni, penitenti, apostati, matrone, vescovi, chierici), con cui s'intrecciano esortazioni generiche religiose e morali a fuggire il secolo, combattere le battaglie quotidiane, etc. Vi troviamo tratti non privi d'interesse per la conoscenza della vita cristiana del tempo.

Carmen apologeticum.

Il *Carmen apologeticum* (il titolo non è originale, ma fu dato dal primo editore) è invece un poema unico di 1060 versi, sempre nello stesso metro, ma con questa particolarità che generalmente gli esametri sono riuniti in coppie contenenti ciascuna una data idea. Il Carme incomincia parlando delle esperienze personali fatte dall'autore, che lo inducono a mostrare a pagani e a giudei la via della salvezza. Egli parla delle rivelazioni successive di Dio nell'Antico Testamento e spiega i dommi dell'unità di Dio e della creazione del mondo; tratta del peccato originale e della venuta di Cristo in terra per la redenzione, con formule monarchiane (cfr. pp. 43-44): « pater in filio venit, deus unus ubique » (v. 277). Si mostra come Cristo sia stato profetato nell'Antico Testamento, e si attaccano perciò lungamente i giudei, che hanno il torto di volersi ancora considerare come il popolo eletto. Anche i pagani però si chiudono alla verità del cristianesimo per il loro attaccamento ai beni

della terra. Gli uni e gli altri sono esortati alla conversione in vista dell'approssimarsi della fine del mondo. Segue quindi la descrizione dei tempi ultimi, che costituisce la parte poeticamente più interessante dell'opera. Vi si parla del ritorno di Nerone, della persecuzione generale dei cristiani, di un re che dalla Persia viene a vincere Nerone e saccheggiare Roma; poi, abbattuto questo, si ha la fine del mondo e il giudizio finale. In questa parte si accenna ad un'invasione dei Goti, (v. 810), ciò che ha fatto pensare all'invasione di essi contro la quale cadde combattendo l'imperatore Decio nell'anno 251; ma l'accenno può avere invece semplice carattere letterario-apocalittico. In ambedue le opere le credenze fantastiche circa gli avvenimenti finali su questa terra, lo stato di felicità dei giusti risorti, la punizione e la distruzione dei malvagi, — credenze che si usa indicare col nome di millenarismo, dal « millennio » di felicità terrestre per i giusti, — hanno parte preponderante.

Ambedue le opere poetiche di Commodiano sono scritte in una lingua popolare, spesso addirittura barbarica; ma costituiscono un documento assai interessante circa le opinioni regnanti nelle comunità cristiane alla fine del III secolo. Non vi mancano del resto, come si è già accennato, tratti abbastanza notevoli di poesia.

§ 38. Arnobio. — Sappiamo da S. Girolamo (4) che Arnobio al tempo di Diocleziano (284-305) era stato un retore assai reputato di Sicca Veneria nell'Africa proconsolare (odierna Tunisia). Fu spinto da sogni a farsi cristiano; ma il vescovo della comunità locale non voleva accettarlo, perché dubitava della sua sincerità, essendosi egli fino a quel tempo mostrato ostile al cristianesimo. Allora Arnobio, a testimonianza della veracità della sua conversione, compose un'opera apologetica « Adversus gentes » in sette libri.

Quest'opera è certamente identica con i sette libri *Adversus nationes* conservatici da un solo manoscritto (5) e attribuiti ad Arnobio. Si accorda con le circostanze riferiteci da Girolamo il fatto che l'opera pare scritta assai frettolosamente e il suo cristianesimo è assai imperfetto. Essa incomincia dicendo che l'autore ha preso a scrivere per ribattere l'accusa che da quando è venuto il cristianesimo le sciagure sono piombate sul mondo. Invece, dice Arnobio, da quando la religione cristiana è principiata, nulla è cambiato nell'ordine della natura, nè negli affari pubblici e privati degli uomini. Sciagure ce ne sono state sempre, e anche più grandi; le guerre sono diminuite per l'influenza della morale cristiana, che, se fosse più ascoltata, le farebbe cessare affatto. I mali del mondo risalgono a cause naturali e rientrano nell'ordine delle cose, ordine il quale non va considerato unicamente dal punto di vista dell'utilità umana. Nei trecento anni del cristianesimo sono accaduti anche molti avvenimenti felici: vittorie sui nemici, estensione dei confini dell'impero, abbondanza di prodotti.

Il culto cristiano è superiore al pagano: esso venera un solo Dio, da cui, se mai, avrebbero avuto origine anche gli Dei pagani, come tutto ciò che esiste. Lo stesso Giove, per confessione dei pagani, ha avuto principio in guisa umana, e non è dunque il Dio supremo e ingenerato. Se i pagani hanno fatto Dei taluni uomini per presunti benefici, quanto più merita di essere adorato come Dio Cristo, autore di beneficî infiniti, e provato vero Dio dai suoi miracoli, ben superiori a quelli degli Dei pagani. La verità di essi è testimoniata dai suoi discepoli, e la mancanza di coltura di questi è un argomento di più di credibilità. Si aggiunge a prova la stessa diffusione rapidissima del cristianesimo in tutta la terra. Cristo ha portato la vera religione, provata da molti argomenti, e che quindi è da credere anche per le cose future da essa annunciate.

Arrogante presunzione è quella dei pagani di possedere essi soli la verità, mentre ignorano tante cose e i loro filosofi sono incerti e contradditorî. Vi sono del resto dottrine comuni tra cristianesimo e filosofia. A questo proposito, toccando delle dottrine di Platone intorno alla sorte delle anime, l'autore fa un breve trattato di psicologia. Le anime per sé non sono nè mortali nè immortali: esse periscono attraverso un lunghissimo periodo di tempo, consumate dal fuoco, se ignorano Dio; si salvano dalla morte se si rivolgono a lui. È falso che le anime umane siano immortali perché di origine divina, venute dal cielo. Esse non hanno una superiorità di natura rispetto a quelle degli animali. Non tutto si può spiegare; Cristo ci ha portato la rivelazione di ciò che è necessario per la nostra salvezza. Egli chiama tutti senza forzare nessuno. Si viene quindi a difendere la religione cristiana dall'accusa di novità rispetto a quelle pagane, che anch'esse hanno cominciato una volta. Se i cristiani soffrono le persecuzioni, anche i pagani hanno i loro mali; il cristianesimo non promette felicità in questa vita, ma nell'altra, e le persecuzioni conducono i cristiani alla luce della libertà.

Questo è il contenuto dei due primi libri: i seguenti fanno succedere alla apologia del cristianesimo la polemica contro il paganesimo. I libri III-V criticano le dottrine pagane. Se gli Dei esistono, la venerazione verso di essi viene ad essere inclusa in quella verso Dio. Ma la loro esistenza reale non poté mai essere provata dai gentili, che ignorarono sempre donde gli Dei abbiano avuti i nomi e quale sia il loro numero. Le rappresentazioni e i racconti di questi Dei non si accordano con la natura divina, poiché attribuiscono ad essi forma umana, connotati sessuali, passioni immorali. Si criticano quindi in particolare i miti relativi ai singoli Dei, e le loro diversità e contraddizioni, mostrando l'opposizione di essi con l'opinione filosofica del mondo quale unico animale razionale. Si accenna anche, senza insistere, che gli Dei sono stati uomini. Essi dovrebbero essere nemici

non dei cristiani, ma dei gentili, che raccontano di loro cose tanto sconvenienti. Non sono ammissibili le spiegazioni allegoriche, per la loro arbitrarietà e sofisticheria, perché non sono applicabili a tutti i particolari, e per di più non eliminano tutte le sconvenienze contenute nei miti.

Gli ultimi due libri sono dedicati a combattere il culto pagano. Inutili sono i templi per la divinità, che è presente dappertutto. Nè più razionale è la venerazione di simulacri, fatti con materiale inanimato e secondo rappresentazioni arbitrarie e talora indecorose. Non ammissibile è la presenza degli Dei nei simulacri: o vi stanno sempre, e sono degli infelici prigionieri; o vi stanno or sì or no secondo la propria volontà, e allora non si può sapere quando i simulacri siano da venerare. Nè possono essere presenti contemporaneamente in tutti, e neppure divisi. Si respinge anche la tesi che il culto delle immagini serva all'educazione morale e religiosa del popolo: questa educazione di fatto non è stata ottenuta, nè i simulacri hanno contribuito in nulla ad ottenerla. L'ultimo libro parla contro i sacrifici. Essi non possono servire a nutrire gli esseri divini, che non ne hanno bisogno; non a calmare la loro ira, sentimento che non è da attribuire agli Dei nè potrebbe placarsi così; non ad ottenere favori, che è assurdo gli Dei concedano a prezzo; non ad onorarli o ad accrescere la loro potenza. Dell'assurdità e sconvenienza dei riti sacrificali si fa una minuta analisi. Si parla quindi dei prodigi che sarebbero stati all'origine di certi culti e riti, fra cui Esculapio e la Magna Mater (precedentemente, l. V, aveva parlato del mito di Attis), criticando la virtù attribuita a tali riti. Si conclude con una contrapposizione riassuntiva e un giudizio finale delle credenze pagane e cristiane.

L'opera ha scarso carattere propriamente cristiano; solo in due passi si può dimostrare che il Nuovo Testamento sia stato tenuto presente. Sul carattere e l'esistenza degli Dei le concezioni dell'autore sono vaghe e non perfettamente intonate con quelle dell'ortodossia cristiana, con la quale non si accorda neanche la sua dottrina dell'anima. Ma l'opera è interessante precisamente perché ci rappresenta un tipo di cristianesimo che potremmo dire volgare o laico, tipo rappresentativo specialmente per il periodo immediatamente seguente. Inoltre l'opera è una fonte particolarmente importante di notizie circa le nuove divinità orientali e i culti dei misteri divenuti predominanti nell'ultimo paganesimo occidentale. Riguardo alla composizione e alla forma, Arnobio manca di sviluppo metodico delle idee, e abbonda nell'impiego dei mezzi retorici fino a riuscire stancante. V'è molto artificio nella scelta e nella collocazione delle parole ed enfasi nello stile.

§ 39. *Vittorino di Pettau.* — Quanto sappiamo di questo scrittore lo dobbiamo a S. Girolamo (6). Vittorino fu vescovo di Petabio o Pe-

tavio nella Pannonia superiore (oggi Pettau nella Stiria), scrisse una serie di commentarii a libri dell'Antico e Nuovo Testamento, un'opera *Adversus omnes haereses* e molte altre opere. Morì martire; e dovremo completare che ciò avvenne durante la persecuzione di Diocleziano, probabilmente nel 304 come per Ireneo di Sirmio. La provincia cui Vittorino apparteneva era intermedia fra Occidente e Oriente, ma apparteneva ancora alla zona linguistica latina, e solo in latino egli ha scritto per quanto sappiamo. Ma S. Girolamo afferma che egli possedeva il latino meno bene del greco, e rileva la sua poca abilità nella forma letteraria. Egli ce lo presenta soprattutto come un seguace dell'esegesi di Origene.

Di tutta l'opera esegetica di Vittorino menzionata da S. Girolamo (specialmente intorno a libri dell'Antico Testamento) a noi non è rimasto che il commentario alla Apocalissi. Di questo commentario fino ai nostri tempi erano note tre recensioni, una più breve e due più lunghe, rimaneggiamenti della prima. Questa a sua volta non rappresenta l'opera originale, ma una elaborazione di S. Girolamo, il quale procedette soprattutto eliminando i tratti millenaristici (§ 37), ma anche aggiungendo qualche cosa del suo. Ora però siamo venuti in possesso della redazione primitiva, la quale effettivamente ha un carattere di spiccato millenarismo.

Il commentario, senza introduzione generale o particolare, spiega capitolo per capitolo e quasi versetto per versetto il testo dell'Apocalissi. La spiegazione è generalmente simbolica, con riferenza ai fatti della redenzione, alle comunità cristiane e ai dommi cristiani. I quattro animali sono identificati con i quattro evangeli, ma a differenza della tradizione posteriore il leone corrisponde a Giovanni, l'aquila a Marco. L'angelo dall'Oriente è Elia; con lui verrà Geremia alla fine del mondo. La donna che partorisce la Chiesa, il drago il Diavolo, l'Anticristo Nerone. Il commentario termina con la descrizione del regno millenario.

Un'altra opera pervenutaci di Vittorino è il *De fabrica mundi*, che non va identificato con il commentario alla Genesi di cui parla S. Girolamo. L'autore espone la creazione del mondo commentando i versetti della Genesi, e aggiungendovi spiegazioni allegoriche. A ogni giorno corrisponde un millennio; il settimo è il millennio del regno di Cristo (cfr. § 37).

Girolamo attribuisce anche a Vittorino un'opera *Adversus omnes haereses* (7). Si è discusso naturalmente se lo scritto non fosse da identificare con l'opuscolo dello stesso nome tramandatoci insieme con gli scritti di Tertulliano (§ 19). Ma l'identificazione non sembra accettabile per diversità di lingua e di stile.

NOTE AL CAPITOLO SESTO.

§ 37. Su Commodiano v. SCHANZ, III, §§ 744-747; BARDENHEWER, II, § 90; S. COLOMBO, *Una silloge Commodianea*, in *Didaskaleion*, N. S., I (1923), fasc. 3, p. 108. — Edizione del DOMBART, in CSEL, XV (1887). Da ricordare anche quella del LUDWIG. nella « Bibliotheca Teubneriana » (1877-1878). Le *Instructiones*, in MIGNE, V, 201.

(1) *De vir. ill.*, 15.

(2) È da osservare che Gennadio, il quale scrisse dopo il 460 (§ 144), nulla dice da cui appaia che Commodiano sia suo contemporaneo.

(3) A. W. DE GROOT, *Le rhytme de Commodien*, in *Neophilologus*, VIIII (1923), p. 304; e L. SCHILS, *Commodien poète rhythmique?* ivi, XV (1930), p. 29, 51.

§ 38. Su Arnobio v. SCHANZ, III, §§ 749-751; BARDENHEWER, II, § 83; S. COLOMBO, in *Didaskaleion*, N. S., IX (1930), fasc. 3, p. 1 (si fanno tra l'altro raffronti con la letteratura ermetica e la mistica isiaca); F. TULLIUS, *Die Quellen des Arnobius im* 4, 5. *und* 6. *Buch « Adversus Nationes »*. (Diss. Berl., 1934). Ed. in MIGNE, V, 713 e in CSEL. IV (1875), del REIFFERSCHEID. Osservazioni critiche al testo di C. WEYMAN nella « Festschrift Merkle » (Düsseldorf, 1922). Nuova ed., in progresso sul Reifferscheid, di G. MARCHESI nel « Corpus paravianum » (Torino, 1934).

(4) *Chron.*, a. Chr. 327; *De vir. ill.*, 79.

(5) È il medesimo che contiene l'*Octavius* di Minucio Felice (nota iniziale al c. II).

§ 39. Su Vittorino di Pettau v. SCHANZ, III, § 748; BARDENHEWER, II, § 91. — Ediz. in MIGNE, V, 301 e nel CSEL, XLIX (1916) dello HAUSSLEITER, che del commentario dà il testo originale e la recensione di S. Girolamo a fronte. Una delle recensioni più lunghe è quella in Migne; un'altra in *Bibliotheca Casinensis*, V, 1 (1894).

(6) *De vir. ill.*, 74; *Adv. Ruf.*, III, 14; *Ep.*, 61, 2; 84, 7. Inoltre, giudizi qua e là sullo scrittore, specialmente *Ep.*, 61, 2; 70, 5; 84, 7. — Anche CASSIODORO si è occupato di Vittorino (*Div. Inst.*, 5; 9). — Nel cosiddetto *Decretum Gelasianum* (§ 145) gli scritti di Vittorino sono messi fra gli « apocrifi ».

(7) Anche OPTATO (I, 9) attesta che Vittorino scrisse contro le eresie.

CAPITOLO SETTIMO.

LATTANZIO.

SOMMARIO. — § 40. Vita e caratteristica. — § 41. Il « De opificio Dei ». — § 42. Le « Divinae Institutiones ». — § 43. Il « De ira Dei ». — § 44. Il « De mortibus persecutorum ». — § 45. Il « De ave phoenice. — § 46. Scritti perduti e apocrifi.

§ 40. *Vita e caratteristica.* — I manoscritti ci danno il nome di Lucio Celio o Cecilio Lattanzio; S. Girolamo (1) ci dice che egli si chiamava anche Firmiano, o meglio che il suo nome era Firmiano e anche Lattanzio. In una iscrizione di Numidia troviamo un Lucio Cecilio Firmiano. Questo nome di Firmiano ha fatto pensare a taluni alla città di Fermo; ma in latino l'abitante di *Firmum* è detto *firmanus*. Firmiano pertanto deve intendersi come un'altra forma del nome « Firmus » (cfr. Florus e Florianus, Fuscus e Fuscianus). Abbiamo la testimonianza di Girolamo che Lattanzio passò la sua gioventù in Africa e fu colà scolaro di Arnobio. Questi dati, insieme con l'iscrizione di Numidia, ci attestano la sua origine africana. Professò retorica, e ad insegnarla a Nicomedia fu chiamato da Diocleziano. In questo posto si trovava quando scoppiò la persecuzione; egli allora era già cristiano, e certamente dovette lasciare l'insegnamento. Rimase tuttavia in Bitinia almeno fino al 305. Dopo sembra essersi recato nelle Gallie; ma — una volta ammesso ch'egli sia l'autore del *De mortibus persecutorum* (§ 44) — nel 311-313 si trovava di nuovo in Bitinia. Fu poi in Gallia maestro di Crispo Cesare, il figlio di Costantino che finì messo a morte dal padre; poiché Crispo era nato nel 307 e fu fatto Cesare nel 317, questo nuovo incarico di Lattanzio non dev'essere anteriore al 317. Sempre S. Girolamo ci attesta che allora egli era assai vecchio. Non sappiamo più altro di lui.

Lattanzio segna il passaggio nella letteratura latina cristiana dall'età precostantiniana a quella successiva. Egli ha assistito al trionfo della Chiesa, all'impero in via di farsi cristiano; e di questi fatti così profondamente trasformatori si hanno gli echi nelle sue opere. Pure le sue preoccupazioni sono ancora quelle dell'età precedente: il problema apologetico domina assolutamente nei suoi scritti, quello domma-

tico e l'ecclesiastico si possono dire ignorati. Si tratta di provare la superiorità del cristianesimo sul paganesimo, e al tempo stesso il carattere di coltura del cristianesimo stesso. A questo scopo concorre l'educazione e la capacità letteraria dell'autore. Di tutti gli autori latini cristiani può dirsi che Lattanzio sia il più elegante, il più classico.

Il periodo principale di attività letteraria di Lattanzio è quello della persecuzione dioclezianea. Durante essa fu scritto il *De opificio Dei* e furono iniziate le *Institutiones*, nelle quali è annunciato già il *De ira Dei*.

§ 41. *Il « De opificio Dei »*. — Lo scritto è rivolto a un Demetriano, già suo scolaro e cristiano come lui. Era un funzionario pubblico, che Lattanzio esorta a non dimenticare il Cielo per le cure e le gioie terrene. Ei gli spiegherà il rapporto fra anima e corpo, argomento toccato ma non compiutamente esposto da Cicerone. La Provvidenza, armando interiormente l'uomo con l'anima, gli dette un mezzo di difesa analogo alle difese corporali degli animali; non è dunque giusta la lagnanza che la condizione umana sia inferiore a quella delle bestie. Così pure non è giusto lagnarsi che l'uomo sia esposto alle malattie e soggetto alla morte. Segue una descrizione minuta della struttura e del funzionamento del corpo umano di cui si mostra la teleologia provvidenziale, polemizzando con Epicuro che sosteneva la tesi contraria. Si parla anche della generazione e delle ipotesi per spiegare la determinazione del sesso e la mescolanza dei caratteri, citando Varrone ed Aristotele; ma si rinunzia a descrivere la « mirifica ratio » delle parti genitali per ragioni di pudore. Di molte parti del corpo Dio solo sa la funzione e lo scopo.

Si passa quindi a parlare della « mens ». Nessuno sa in quale parte del corpo essa sia riposta: probabilmente nel capo, ma scendendo di là al petto. Certa in ogni modo è la sua esistenza distinta, non potendo ridursi alla semplice armonia del corpo (contro Aristosseno). Si parla quindi dell'anima (sensitiva), anch'essa non conoscibile nella sua ragione e natura, e si rigettano le definizioni di essa come sangue, fuoco, vento. Questione inestricabile è pure se siano identiche l'anima (« qua vivimus ») e l'« animus » (« quo sentimus et sapimus »). L'anima non nasce dai genitori, perché i corpi possono nascere dai corpi ma non le anime dalle anime; queste vengono da Dio. Lo spirito, non il corpo, è il vero uomo, che può cadere a terra seguendo i piaceri, ma se invece mantiene la sua natura, merita la vita sempiterna.

È stata fatta l'ipotesi che Lattanzio abbia attinto per questo opuscolo a scritti ermetici (cioè a quella letteratura teosofica in lingua greca in cui dominano le rivelazioni del Dio ellenistico-egiziano Ermete Trismegisto). Vi sono allusioni alla persecuzione di Diocleziano; e perciò lo scritto va posto fra il 303 e il 305.

§ 42. *Le « Divinae Institutiones »*. — I sette libri *Divinarum In-*

stitutionum costituiscono la più importante opera di Lattanzio e una delle più importanti e caratteristiche della letteratura cristiana antica. Ogni libro ha un titolo particolare.

L. I. - De falsa religione.

Il primo libro, «De falsa religione», incomincia parlando dell'importanza somma della vera sapienza e della vera religione. Lattanzio non proverà la provvidenza divina contro i sostenitori del mondo fatto a caso, perché essa è già stata provata abbastanza. Discute invece se un solo Dio o molti reggano il mondo. La tesi dell'unità di Dio è provata con argomenti razionali, e con la testimonianza dei profeti, dei poeti e dei filosofi, di Ermete Trismegisto, — il quale ultimo «sebbene uomo, fu tuttavia antichissimo», — dei libri sibillini, degli oracoli pagani. Dio è incorporeo e senza sesso. Gli Dei sono uomini, primi re e fondatori di popoli. Ciò si prova con i fatti stessi raccontati di loro, non senza la solita polemica morale contro tali racconti. Vane sono le interpretazioni fisiche degli stoici; da quel che dicono degli Dei Evemero ed Ennio risulta la natura umana di essi. Si combatte anche l'opinione di coloro che, ammettendo la natura umana degli Dei, ne difendono l'apoteosi. Taluno dirà che si debba venerare insieme il Dio sommo e coloro che hanno giovato parzialmente all'umanità; ma questo accoppiamento di culto non si verifica, nè potrebbe giustificarsi. In particolare si dimostrano le assurdità e sconvenienze degli Dei e dei culti propri ai Romani; si parla altresì dei culti barbarici con sacrifici umani, e dei culti greci.

L. II. - De origine erroris.

Il libro secondo «De origine erroris» si propone dimostrare perché il vero Dio sia dimenticato, salvo nei momenti di pericolo, e perché gli uomini abbandonino la propria natura per darsi a piaceri terreni. Invece di rivolgersi al Cielo, — nel quale per loro stessa confessione sono gli Dei, — gli uomini si rivolgono ai simulacri, opera delle loro mani. Dio è presente sempre e dappertutto; quindi la sua immagine è inutile. I dotti, come Cicerone, hanno avuto torto a non distogliere i popoli dall'errore della adorazione dei simulacri. Neppure agli elementi e ai corpi celesti si deve culto; gli stoici a torto li reputano Dei, mettendosi in contraddizione con la loro idea del mondo quale Dio unitario (cfr. Arnobio, sopra, p. 106), idea anch'essa insostenibile, giacché il mondo non è neppure un essere sensibile. Nel culto dei simulacri si seguono senza esaminarle le tradizioni dei maggiori. Quali questi maggiori siano lo mostra l'esempio di Romolo, capo di pastori e adunatore di scellerati. Occorre, soprattutto in argomenti di interesse vitale, che ciascuno segua il lume naturale datogli da Dio. Vi sono però i fatti prodigiosi degli Dei pagani, che Lattanzio non nega, ma spiega con l'azione del diavolo. Si fa quindi a parlare dell'origine del Figlio di Dio e del Diavolo; questi, invidioso del suo antecessore, divenne origine di tutti i

mali. Si viene ora a trattare della creazione del mondo dal nulla: si nega l'esistenza di un caos precedente, affermando che Dio è autore anche della materia e polemizzando a tale proposito con i filosofi, specialmente con Cicerone e Seneca. L'uomo fu creato per ultimo, perché tutte le cose sono state fatte per cagione sua. Fatto il corpo, Dio vi inspirò l'anima. L'uomo è formato d'anima e di corpo, che è come dire di cielo e di terra, cioè di due cose ripugnanti fra loro, al modo stesso che l'universo è fatto di luce e di tenebre, di vita e di morte. V'è dunque nell'uomo combattimento dei due elementi: se vince l'anima, che proviene da Dio, essa è immortale e abita la luce eterna; se vince il corpo, che è dal Diavolo, l'anima è nelle tenebre eterne e nella morte. Si racconta il peccato originale e l'espulsione dell'uomo dal Paradiso, ove torneranno solo i giusti dopo il giudizio. Segue il racconto del diluvio e di Noè; da Cam, da lui maledetto, sono derivati i primi idolatri. I vari popoli sparsi per il mondo degenerarono, costituendo le varie idolatrie degli astri, degli elementi, dei re. Gli angeli mandati in terra per proteggere gli uomini dal diavolo furono corrotti da questo dominatore della terra, e si ebbero così due generi di demonî, celesti e terrestri. I secondi occuparono le case e assunsero il nome di genî. Questi demonî hanno inventato l'astrologia, l'aruspicina, gli augurî, gli oracoli, la magia; hanno insegnato a fabbricare e venerare gli idoli e hanno finto gli Dei celesti, compreso Giove. Essi sono anche gli autori dei prodigi pagani. Dio permette questa lotta del male col bene per avere gente da punire e gente da onorare.

L. III. - De falsa sapientia.

Il libro terzo, « De falsa sapientia », tratta della filosofia come di un'altra causa dell'errore idolatrico. Essa risulta cosa vana per la sua stessa natura intrinseca: se è studio della sapienza, non è sapienza, nè con quello studio si perviene alla sapienza, altrimenti ciò sarebbe già accaduto. L'uomo non è per se stesso capace di scienza; la scienza è propria di Dio. Rimane dunque che la filosofia sia « opinatio »; ma allora le opinioni possono essere infinite e arbitrarie. Così è infatti: anche nell'etica che, riferendosi alla nostra vita, sarebbe utile e dovrebbe essere più facile a conoscere, si trova discordia completa tra i filosofi sulla natura del bene. Quale sia questo, l'insegna la Sapienza Divina. Esso ha tre connotati: di essere proprio dell'uomo, e non degli animali; spirituale, e non corporeo; raggiungibile solo con la scienza e la virtù. Il sommo bene è l'immortalità, che corrisponde ai tre criteri, ed a cui ci porta la vera religione.

L. IV. - De vera sapientia et religione.

Il quarto libro, « De vera sapientia et religione », incomincia con un esordio ciceroniano: « cogitanti michi et cum animo meo saepe reputanti » etc. Si riassumono i motivi precedenti sugli errori religiosi, morali e filosofici dell'umanità. La sapienza pertanto è da cercare altrove, in quella che

sembra stoltezza. Mirabil cosa è che Pitagora e Platone, penetrati presso gli Egiziani e i Persiani, non siano andati invece fra i Giudei; ciò dovette avvenire per disposizione divina affinché non conoscessero la verità, giacché non era ancora venuto il momento di render nota agli altri uomini la religione di Dio. Religione e sapienza sono inseparabili; e la loro unione si verifica là dove si adora il Dio unico, che è Padre e Signore. La sapienza è cosa dei figli, come quella che esige l'amore; la religione dei servi, come quella che esige il timore. Occorre quindi parlare della religione, e innanzi tutto dei profeti che ne sono testimoni. Questi sono più antichi degli scrittori greci. Si riprende quindi a parlare della creazione del Figlio di Dio, « spirito santo e incorruttibile ». Sebbene Dio abbia creato dopo di lui gli angeli, pure solo al primogenito ha riservato l'appellativo di dio. Su di lui si citano, insieme con l'Antico Testamento, Ermete Trismegisto e le Sibille. Il suo nome non è noto neppure agli angeli, ma a lui solo e al Padre, nè sarà reso noto fin quando non sia compiuta la disposizione divina. Si espone la sua doppia nascita, in spirito e in carne. Nella prima egli procedette con voce e suono dalla bocca di Dio. e gli conviene quindi il nome di Logos. Fu stabilito fin da principio da Dio che, avvicinandosi il termine del secolo, il Figlio scendesse in terra per istituirvi la vera religione e la giustizia, fosse messo a morte e risorgesse per dare all'uomo la speranza di vincere la morte e per ammetterlo ai premi dell'immortalità. Tutti i fatti della vita di Cristo, — alla quale è premesso un compendio per sommi capi della storia ebraica, — vengono accompagnati dalle predizioni dell'Antico Testamento e delle Sibille. Si ribattono gli argomenti degli infedeli contro l'Incarnazione; questa era necessaria perchè Cristo doveva essere mediatore fra Dio e l'uomo. Si dissipa l'errore di quelli che credono che i cristiani professino due Dei, spiegando l'unità del Figlio e del Padre: unica è la loro mente, unico lo spirito, unica la sostanza. Occorre evitare le eresie e tenersi alla Chiesa cattolica.

L. V. - De Iustitia.

Il libro quinto, « De Iustitia », ha un esordio in cui si parla dell'ingiustizia delle condanne inflitte ai cristiani dagli infedeli senza ascoltarli. Lattanzio spera di ottenere udienza per la voce dei cristiani facendo gustare « il miele celeste della sapienza ». Fra le prime cause per cui il mondo colto non dà fede alla Sacra Scrittura è l'elocuzione comune e semplice di questa. I letterati cristiani precedenti, Minucio Felice, Tertulliano, Cipriano, non hanno bastato all'impresa di conciliare il mondo colto al cristianesimo (2). Da questa lacuna è provenuto che taluni avversari del cristianesimo si siano messi a scrivere contro la verità da loro non conosciuta: due del genere ce ne furono quando Lattanzio insegnava in Bitinia (3). Egli si ferma a ribattere particolarmente il secondo, che aveva sostenuto le contraddizioni delle Sacre Scritture e trattato Cristo

da mago paragonandolo ad Apollonio. Da questi scritti Lattanzio è stato stimolato a comporre il suo. Viene quindi a parlare della giustizia: anche i poeti si sono accorti che manca fra gli uomini, e hanno parlato dell'età dell'oro, la quale veramente c'è stata prima dell'idolatria. Scomparsa la vera religione, vennero tutti i mali. Gesù è venuto a ripararli restaurando l'età dell'oro, ma solo presso pochi, giacchè gli altri perseverano nel politeismo, e così nell'ingiustizia e nella crudeltà, e perseguitano i giusti i quali mostrano con la loro fortezza quale sia la vera virtù. I filosofi e la società greca e romana non hanno conosciuto la giustizia, come si vede anche dalle ineguaglianze sociali: « ove infatti tutti non sono uguali, non vi è l'equità ». La giustizia è apparsa stoltezza agli uomini del volgo e altresì ai filosofi, perchè non credono all'altra vita. I cristiani invece preferiscono farsi tormentare e morire, piuttostochè essere ingiusti verso Dio. Dopo lunghi sviluppi di questo confronto fra l'ingiustizia pagana e la virtù cristiana, si termina accennando con forti parole alla punizione dei principi persecutori.

L. VI. - De vero cultu.

Il libro sesto, « De vero cultu », espone come il vero culto consista nel vivere innocentemente, mentre il falso è quello dei sacrifici. Due vie, note anche ai poeti e ai filosofi, si offrono all'uomo; quella difficile della virtù, che conduce al Cielo, quella facile dei vizi, che mena all'inferno. I filosofi definiscono la virtù quale scienza del bene e del male; ma la scienza non può essere virtù perché estranea a noi. La virtù invece è tutta nostra, perchè consiste nella volontà di fare il bene. Altro è sapere, altro è fare. Dopo aver ripreso il tema della falsa sapienza gentile, Lattanzio enumera i doveri verso Dio (conoscerlo, obbedirlo, venerarlo), poi quelli verso gli uomini, che si compendiano nel non far male, ma bene a tutti. Varie specie di beneficenza vengono enumerate: ospitalità, riscatto dei prigionieri, aiuti a pupilli e a vedove, assistenza agli ammalati, seppellimento dei pellegrini e dei poveri. Si distinguono tre gradi di virtù: astensione dalle cattive opere, dalle cattive parole, dai cattivi pensieri; il terzo grado, il più alto, presenta una somiglianza con Dio. Si confutano errori degli stoici e dei peripatetici circa gli affetti. Questi non sono per sé da estirpare, nè da soffocare: tutto sta nel modo con cui sono impiegati. Lo stesso vale per i sensi. Fra i mali impieghi di questi sono principalmente gli spettacoli. Qui si parla anche della continenza e del matrimonio. Pure chi cade non deve disperare: faccia penitenza e otterrà il perdono da Dio. Si conclude che a Dio conviene offrire il dono dell'integrità dell'anima e il sacrificio della lode e dell'inno.

L. VII. - De vita beata.

Il settimo libro, « De vita beata », dopo aver ripetuto che il mondo è stato creato per l'uomo, spiega come questo a sua volta sia stato creato da Dio per sé, affinché cono-

scesse le opere di lui e lo adorasse. Dio creò un'infinita moltitudine di anime intermedie fra il bene e il male, affinché potessero ottenere l'immortalità attraverso grandi travagli. I mali della vita sono quindi una prova; e l'alternativa è fra il soffrire nel tempo per esser felici nell'eternità, e il godere nel tempo per essere eternamente infelici. Si tocca ancora della vanità dei culti pagani e della varietà d'idee tra i filosofi. Essi tutti però hanno insegnato qualche cosa di vero; e riunendo queste verità sparse si ha la dottrina cristiana. Si parla dei vizi e delle virtù, della morte e della vita, del corpo e dell'anima, come elementi opposti che si corrispondono; e si dimostra la immortalità dell'anima, immortalità che è il sommo bene. Si viene quindi a parlare delle età del mondo: esse sono costituite da sei millenni, seguiti da un settimo di giustizia e di tranquillità (cfr. § 37), con rispondenza ai sette giorni della creazione. Fenomeni precedenti la fine del mondo saranno il dominio dei vizi, le guerre esterne e civili (Roma perderà l'impero che tornerà all'Oriente; dieci re si spartiranno la terra per distruggerla), cataclismi naturali e prodigi celesti. Verrà un profeta inviato da Dio, che convertirà molti; seguirà un re proveniente dalla Siria, generato dallo spirito malvagio, profeta di menzogna, che si chiamerà Dio, farà prodigi e perseguiterà i giusti. Sul punto dell'oppressione definitiva di questi, Dio manderà un gran re dal Cielo, che li libererà e disperderà gli empi. Tutto ciò è stato predetto non solo dai profeti per ispirazione divina, ma anche dai vari gentili per istinto dei demonî. La discesa del re liberatore, che è Cristo, sarà preceduta dalla apertura dei cieli, da cui cadrà una spada. Alla sua venuta gli angeli metteranno nelle mani dei giusti la moltitudine degli empi, dei quali sarà fatta una grande strage; e infine anche l'Anticristo sarà fatto prigioniero e inviato al supplizio, insieme con gli altri principi e tiranni che hanno oppresso la terra. Seguirà il millennio di felicità, e ad esso la resurrezione dei morti e il giudizio di Cristo sui cristiani, poiché gli altri sono già stati giudicati. Il giudizio sarà fatto col fuoco, che scotterà i malvagi e non sarà sentito dai giusti: in seguito alla prova, gli uni andranno ai supplizi delle tenebre, gli altri all'immortalità. Verso la fine del settimo millennio il principe dei demonî sarà sciolto e farà ribellare le genti sottomesse ai giusti; ma l'ira ultima di Dio ne farà la completa distruzione. Finito il millennio, terra e cielo e umanità saranno rinnovati; vi sarà una seconda resurrezione con l'invio degli idolatri e dei demonî ai tormenti eterni. L'opera termina con un'esortazione ad accogliere la sapienza insieme con la vera religione.

In una serie di manoscritti abbiamo dei tratti non esistenti negli altri. Essi sono di due categorie: allocuzioni all'imperatore Costantino (in talune — I, 1, 13-16; VII, 27, fra i §§ 2 e 3 dell'edizione viennese — si hanno svolgimenti di carattere encomiastico, in altre

l'autore semplicemente lo chiama per nome) ed esposizioni di dottrine intorno all'origine del male, che sarebbe stato creato e voluto da Dio (II, 8, fra i §§ 6 e 7; VII, 5, dopo il § 27). Queste seconde sono le così dette aggiunte dualistiche; si è visto dall'esposizione che abbiamo dato come la spiccata contrapposizione di un elemento malvagio al buono nel mondo sia familiare a Lattanzio. Le ipotesi più diverse sono state fatte circa questi tratti particolari ad alcuni manoscritti: secondo alcuni si tratta d'interpolazioni posteriori, secondo altri invece sarebbero tratti originari poi cancellati, da Lattanzio o da altri; e a questo proposito si è supposta una seconda edizione dell'opera da parte dell'autore. Taluni vorrebbero accettare l'autenticità dei discorsi a Costantino e non dei tratti dualistici. Mentre è facile comprendere la ragione di una soppressione posteriore dei tratti dualistici, non lo è altrettanto quella degli appelli all'imperatore. Occorre ricordare a questo proposito un'aggiunta dualistica esiste anche nell'opera precedente *De opificio dei* (c. 19, fra i §§ 8 e 9).

I primi libri delle *Institutiones* devono essere del 304; il V fu scritto quando Lattanzio non era più in Nicomedia; il VI è anteriore ancora all'editto di tolleranza di Galerio del 311; la dedica o apostrofe a Costantino del VII presuppone l'editto di Milano. Se pertanto le apostrofi costantiniane facevano parte della prima edizione dell'opera, la composizione di questa andrà posta fra il 304 e il 313; altrimenti fra il 304 e il 310 (4).

Lattanzio fece della sua opera una *Epitome*, su richiesta di un certo Pentadio, compagno di fede cristiana. Non è un puro e semplice sunto, perché oltre ai passi omessi ve ne sono di quelli aggiunti o emendati, e anche l'ordine è talora diverso. Essa dev'essere posteriore al 314.

§ 43. *Il «De ira Dei»*. — Questo opuscolo è già annunciato nelle *Institutiones* (II, 17, 5). Lattanzio esamina in esso la tesi secondo la quale l'ira sarebbe incompatibile con la natura divina. Questa tesi è inammissibile: i filosofi che l'hanno sostenuta ignorano la dottrina divina, poiché nulla è la sapienza umana. Vi sono tre gradi nell'ascensione alla verità: rigetto delle false religioni, conoscenza del Dio unico, conoscenza del suo ministro inviato in terra. Gli errori qui confutati riguardano il secondo grado. La tesi della impassibilità di Dio riesce alla negazione di lui. Se Dio non si adira contro gli empi e ingiusti, egli non ama neppure i giusti. L'amore del bene implica l'odio del male. Nella disputa è implicata la sostanza della religione; giacchè non potrebbe esserci il debito di onorare Dio, se egli non si mostrasse benigno a chi l'adora e irato a chi non l'adora. La religione, che distingue l'uomo dagli animali ed è necessaria alla società umana, si dissolve quando non ci sia più ragione di temer Dio. Qui Lattanzio crede opportuna una digressione contro la tesi che la religione debba sussistere non perché vera,

ma perché utile, e che la sua istituzione sia avvenuta per opera dei saggi a fin d'incutere timore agli uomini. Il mondo non si è fatto da sé, la teoria atomica è falsa, esiste la provvidenza divina. Rimane a vedere se ci siano molti Dei o uno solo: in favore dell'unità si ricordano e in parte si ripetono le dimostrazioni delle *Institutiones*. Così pure si ritorna a parlare del mondo fatto per ragione dell'uomo, del male esistente perché l'uomo possa scegliere il bene, dei due elementi contrari nell'uomo, del castigo dei malvagi e del premio dei buoni, etc. Si torna quindi a ribattere la dottrina epicurea della noncuranza degli Dei, e a sostenere che vi è un'ira razionale e giusta, così in Dio come nell'uomo. Se Dio può perdonare, può anche adirarsi; i malvagi sono spesso felici su questa terra e i giusti infelici, ma quel che conta è la sorte finale. Dio è paziente e trattiene l'ira dando tempo al peccatore di convertirsi. Nell'epilogo si adducono testimonianze sibilline circa l'ira di Dio e si esorta a vivere in modo da non incorrere in essa. — L'opuscolo, posteriore alle *Institutiones*, deve essere stato composto nel 313 o 314.

§ 44. *Il «De mortibus persecutorum»*. — L'opuscolo è rivolto a un confessore Donato. La persecuzione è finita, i persecutori sono stati puniti: tema dello scritto è appunto di esporre queste punizioni. Si parla brevemente delle persecuzioni e della fine dei persecutori da Nerone ad Aureliano. Segue quindi il corpo dell'opera dedicato alle persecuzioni di Diocleziano e dei successori. Si parla del cattivo governo e della malvagità di Diocleziano, Massimiano e Galerio, soprattutto di questo. La persecuzione di Diocleziano incomincia nell'esercito in occasione di sacrifici disturbati dal segno della Croce di taluni militi cristiani presenti; quindi essa diviene generale per istigazione di Galerio, e ne vengono narrati gli svolgimenti. Come prime punizioni dei persecutori appaiono la malattia di Diocleziano e l'abdicazione di lui e di Massimiano, imposta da Galerio. Questi quindi infuria contro i cristiani, e contro tutti. Costantino fugge da lui presso suo padre, e succede a questo ridando libertà ai cristiani. La tetrarchia si scompagina: Massimiano finisce suicidato in Gallia; Galerio, attaccato da cancrena incurabile, emette l'editto di tolleranza e muore poco dopo; Diocleziano muore anch'egli, astenendosi dal cibo. Ora il nuovo persecutore e tiranno è Massimino: contro lui e Massenzio alleati si schierano Costantino e Licinio. La battaglia di Ponte Milvio, preceduta dal sogno celeste di Costantino, dà a questo la vittoria; Costantino e Licinio s'incontrano a Milano; Licinio sconfigge Massimino, entra a Nicomedia e vi pubblica l'editto concordato a Milano con Costantino: Massimino si avvelena a Tarso, e dopo vari giorni di spasimi muore. Anche i membri delle famiglie dei persecutori che ancora rimanevano vengono messi a morte da Licinio. Il racconto termina con un grido di trionfo per lo sterminio delle stirpi giovia ed erculea

(le stirpi di Diocleziano e Massimiano) e per la vittoria del cristianesimo.

L'unico manoscritto dell'opera l'attribuisce a un Lucio Cecilio. S. Girolamo, parlando delle opere di Lattanzio, enumera uno scritto «De persecutione» (5). Anche lo scritto *De ira dei* è dedicato, come questo, a un Donato. Tutte queste coincidenze rendono estremamente inverosimile che l'opuscolo sia di altri che di Lattanzio; tanto più che la lingua e lo stile e il ricorso alle citazioni dai libri sibillini concordano con le altre opere di lui. Con tutto ciò il Brandt, l'editore moderno di Lattanzio, volle contestargli la paternità dell'opera, sia perché lo spirito fanatico di questa non gli sembrava concordare con l'indole di Lattanzio, sia perché il *De mortibus* presuppone una dimora in Bitinia nel 311-313, mentre Lattanzio in quegli anni doveva essere in Gallia. Ma, in quanto al primo argomento, va osservato che anche nelle *Institutiones* (V, 23) si predice ai persecutori la vendetta di Dio, e che il *De ira Dei* è dedicato precisamente a sostenere la tesi che Dio punisce i malvagi. In quanto al luogo della composizione, nulla si oppone a che Lattanzio sia tornato in quegli anni in Bitinia. E oggi infatti l'appartenenza dell'opuscolo a Lattanzio è generalmente ammessa. Esso ha una grande importanza storica, pur dovendosi tener conto nell'adoperarlo come fonte del suo carattere passionale e tendenzioso. Poiché nel libro Licinio appare ancora in piena armonia con Costantino, esso dovrebbe essere anteriore alla prima guerra tra i due (ottobre 314), oppure dell'intervallo fra la prima guerra e la persecuzione di Licinio contro i cristiani (il cui principio è di data incerta). La morte di Diocleziano, menzionata nel libro, è posta generalmente nel 313, ma altri dà il 316. D'altra parte la narrazione della morte di Valeria, figlia di Diocleziano, porterebbe in ogni caso a dopo il 314. Vi è stato chi ha sostenuto (Harnack) che i capitoli 50-51 sieno interpolati (6).

§ 45. *Il « De ave phoenice »*. — È una poesia in distici (170 vv.), che svolge il noto tema del favoloso uccello. Nell'Oriente, racconta il poeta, é un luogo remoto, tranquillo e felice, una pianura posta più in alto dei più alti monti, la quale porta su di sé il bosco del sole, folto e sempre verde. Colà non morbi, non vecchiezza, non morte, non miserie, passioni, delitti; e neppure venti, freddo, pioggia, tempeste. Nel mezzo è un bellissimo fonte, che erompendo una volta al mese irriga tutto il bosco. Qui abita l'« unica Fenice », satellite di Febo, la quale risorge dalla sua morte. Alla prima aurora essa s'immerge dodici volte nell'acqua e altrettante beve di questa; quindi si pone sull'alto di un albero dominante il bosco, volta verso oriente, e quando appare il sole incomincia un canto inimitabile. Una volta comparso il sole completamente, batte tre volte le ali e lo venera in silenzio. Con suoni non descrivibili segna le ore del giorno e della notte. Dopo

mille anni abbandona il bosco, si dirige alle contrade ove regna la morte, e precisamente in Fenicia, che da lei prese il nome; e in un boschetto deserto, sulla cima di un'alta palma, anch'essa nominata da lei (φοῖνιξ), prende la sua stanza. In questo nido o sepolcro raccoglie le spezie più preziose e coi loro succhi si unge il corpo, che s'infiamma e si risolve in ceneri. Queste fanno da seme, da cui esce un verme di color latteo che cresce e prende la forma di un uovo; dall'uovo vien fuori la nuova fenice. Essa si nutre di rugiada caduta dal cielo, e divenuta giovane, porta i resti della vecchia fenice alla città del sole, nel tempio: allora gli uomini la vedono e l'ammirano. Il poeta descrive i vari colori del corpo, le penne iridate, gli occhi che sembrano giacinti; essa è leggera e veloce, e piena al tempo stesso di maestà regale. S'innalza quindi a volo e raggiunge il bosco del sole. Uccello felice, che nasce da sé stesso senza bisogno della generazione venerea, e con la morte ottiene la vita eterna.

La poesia è testimoniata per la prima volta da Gregorio di Tours (VI secolo), e attribuita a Lattanzio (7). Il nome di questo portano pure i manoscritti, posteriori tuttavia al tempo di Gregorio. S. Gerolamo ci attesta che Lattanzio ha scritto anche poesie, pur non nominandone specificamente nessuna. V'è qualche frase di carattere cristiano, e cristiano è anche il simbolismo della Fenice, che compare in Tertulliano e in scrittori anche più antichi. La descrizione del paradiso terrestre presenta delle somiglianze con quella contenuta nelle *Institutiones;* si trovano anche nel poemetto traccie di dualismo e di millenarismo. Anche le somiglianze linguistiche con gli scritti di Lattanzio non mancano. I più quindi ritengono che la poesia sia cristiana e sua; taluni che sia pagana (più precisamente stoica), di Lattanzio medesimo o di altri.

§ 46. *Scritti perduti e apocrifi.* — S. Girolamo enumera una serie di scritti di Lattanzio (« Symposium », « Hodoeporicum de Africa usque Nicomediam » — descrizione poetica di un viaggio —, « Grammaticus ») e parecchi libri di lettere dirette a varii destinatari. Tutto questo è perduto. Abbiamo invece un frammento di poche righe, intitolato nel manoscritto « Lactantius de motibus animi », in cui si elencano gli affetti posti da Dio nell'uomo, che guidati razionalmente servono al bene, oltre il segno producono il male: idea che conosciamo già dalle *Institutiones* (l. VI). In questa opera Lattanzio annuncia anche uno scritto contro le eresie e uno contro i Giudei, che probabilmente non saranno mai stati composti.

Due altre poesie ascritte dai manoscritti a Lattanzio (*De passione Domini*, *De Resurrectione* o *De pascha*) non sono sue. La seconda è di Venanzio Fortunato (VI secolo).

NOTE AL CAPITOLO SETTIMO.

Su Lattanzio v. SCHANZ, III, §§ 752-766; BARDENHEWER, II, § 84. — S. BRANDT, *Zu Laktanz*, in *Philologus*, LXXVIII (1923), p. 131, tratta in particolare della dipendenza delle *Institutiones* da Quintiliano. — L. ROSSETTI, *Il « De opificio Dei » e le sue fonti*, in *Didaskaleion*, N. S., VI (1928), fasc. 3.º, p. 117. — *Quaestiones philologae* (carattere letterario e fonti) di G. KUTSCH sul *De ira Dei* (Leipzig, 1933).

Ed. di BRANDT e LAUBMANN in CSEL, XIX (1890) — le *Institutiones* e l'*Epitome* — e XXVII, 1, 2 (1893, 1897). MIGNE, VI-VII. — Buona ed. del *De mortibus pers.* nel « Corpus Paravianum » (Torino, 1922,) del PESENTI.

(1) *De vir. ill.*, 80. V. anche *Ep.*, 70, 5; e altri passi riuniti nell'ediz. del BRANDT, II, 1, p. 161.

(2) Lattanzio non menziona Arnobio, che pure sarebbe stato suo maestro (§ 40). O l'*Adversus nationes* non gli era ancora noto, o egli ne faceva mediocre stima.

(3) Il primo scrittore, che è qualificato filosofo, non può essere Porfirio, già morto. Il secondo, giurista, può essere Ierocle, preside di Bitinia, contro il quale Eusebio di Cesarea scrisse un'opera polemica.

(4) A. PIGANIOL, *Dates constantiniennes* (in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XII [1932], p. 360), sostiene che le dediche costantiniane sono, la prima del 322-324, la seconda posteriore alla disfatta di Licinio (settembre 324) e anteriore alla sua esecuzione (325). Qui pure si sostiene che la *Oratio ad sanctorum coetum* di Costantino sarebbe stata redatta da Lattanzio.

(5) *De vir. ill.*, 80.

(6) J. G. P. BORLEFFS, *An scripsit Lactantius libellum qui est De mortibus persecutorum* (in *Mnemosine*, LVIII [1930], p. 223) rimette in dubbio la paternità di Lattanzio, soprattutto per motivi formali e particolarmente linguistici.

(7) *De cursu stellarum*, 12.

PARTE SECONDA

LA LETTERATURA DELLA CHIESA IMPERIALE

CAPITOLO OTTAVO.

ILARIO DI POITIERS E LA LETTERATURA DELLE LOTTE ARIANE

§ 47. *Vita e personalità d'Ilario.* — Il primo grande scrittore latino del nuovo periodo della letteratura cristiana nacque in Aquitania, a Pictavium (Poitiers), circa il 315 da una distinta famiglia pagana, che gli procurò una compiuta educazione secondo la coltura delle classi elevate del tempo (l'Aquitania fu una delle contrade d'occidente in cui più viva si mantenne la coltura letteraria nel Basso impero). Egli è un ultimo esempio del fenomeno per cui persone dell'alto mondo pagano, disilluse della coltura tradizionale, si rivolgevano ai libri sacri e al cristianesimo. Anche dopo la conversione rimase laico fino in età matura, e fu anche ammogliato. Tuttavia già da allora egli si era dato completamente alla vita cristiana e agli studi sacri. Circa il 350 fu ad unanimità eletto vescovo dai suoi concittadini.

Poco dopo l'elezione egli si trovò alle prese con l'arianesimo (1), vittorioso nel concilio di Milano (355) grazie alla pressione dell'imperatore Costanzo, e che ora voleva uniformare a sé la chiesa gallica. Fino a questo tempo Ilario, nonostante la sua alta carica ecclesiastica e i suoi studi teologici, ignorava i termini della questione ariana e perfino la definizione di Nicea; ma, in base alla sua conoscenza personale del Nuovo Testamento, credette di dover prendere posizione contro l'eresia vittoriosa. Egli divenne in Gallia il centro della resistenza ortodossa; fu quindi esiliato (356) dall'imperatore Costanzo in Asia. Proseguí colà la sua propaganda antiariana; fu rinviato dopo qualche anno (360) in Gallia e ivi intraprese con fortuna la ricostituzione della Chiesa ortodossa culminata nel concilio di Parigi del 361. Collegò la sua azione con quella che Eusebio di Vercelli (§ 52) esercitava di qua dalle Alpi e prese parte alla lotta contro l'ariano Aussenzio vescovo di Milano, presiedendo in questa città (364) un sinodo per giu-

dicare di lui. La protezione impartita da Valentiniano I ad Aussenzio lo costrinse ad abbandonare la partita e a ritornare in Gallia. Morì in patria il 367 o 368.

Ilario fu detto l'Atanasio dell'Occidente per la lotta da lui condotta contro l'arianesimo così sul terreno pratico come nel campo teorico: associazione corrispondente precisamente a quella che troviamo in Atanasio. Ilario ebbe al tempo stesso un'importanza di primo ordine per la teologia occidentale e la letteratura latina cristiana. Egli fu un pioniere per la comunicazione all'Occidente della coltura cristiana greca. Ma ebbe altresì una spiccata personalità di scrittore, in quanto applicò la completa formazione retorica ricevuta nelle scuole profane alla trattazione di materie ecclesiastiche nuove per la letteratura latina cristiana (o almeno non più trattate dal tempo di Tertulliano; cfr. § 17). Questa sua opera innovatrice si trovò a lottare con difficoltà linguistiche e stilistiche le quali non sempre furono da lui superate, ma che tuttavia gli dettero modo di ampliare il vocabolario latino cristiano con nuove formazioni e di manifestare la sua vivacità e originalità di espressione.

§ 48. *Scritti dommatico-polemici.* — Frutto e testimonianza cospicua della lotta antiariana condotta da Ilario è il *De Trinitate* in dodici libri, la prima grande opera teologica latina del IV secolo. Essa fu scritta nell'esilio (356-359), in cui l'autore si fece familiare la teologia greca. Tema dell'opera non è tutta la dottrina trinitaria, ma il rapporto tra Padre e Figlio, per il quale Ilario sostiene la piena uguaglianza di natura, secondo la fede nicena. Il titolo originario apposto dall'autore pare che fosse « De Fide », appunto perché allora il contenuto capitale del domma era dato dalla dottrina dell'uguaglianza fra le due prime persone della Trinità, o dottrina omousiana (v. n. 1). Secondo il procedimento ordinario dell'ortodossia di fronte all'arianesimo, Ilario dimostra la perfetta divinità del Figlio parte positivamente, parte negativamente, ribattendo le obbiezioni ariane. La dimostrazione negativa è di gran lunga la più sviluppata.

Figura in parecchi manoscritti come XIII libro il *De synodis* (*seu de fide Orientalium*, secondo l'aggiunta degli editori benedettini), che è una lunga lettera, diretta ai vescovi di Germania, Gallia e Bretagna. Nella prima parte Ilario dà le traduzioni latine di varie formule di fede trinitaria deliberate dai vari concilii orientali dopo quello di Nicea, e alla traduzione unisce il giudizio dal punto di vista ortodosso; formula in ultimo la propria fede, e specifica il retto senso del termine « omousios », e stabilisce se e come possa ammettersi anche il termine « omoiusios ». Nella seconda parte il discorso è rivolto ai vescovi d'Oriente in occasione del doppio concilio (di Seleucia e di Rimini) che si stava preparando, e specialmente agli omoiusiasti (v. n. 1) o « semiariani », cercando di raggiungere un'intesa con essi.

Lo scritto è della fine del 358 o del principio del 359. La posizione conciliante nei rispetti degli omoiusiasti trovò critiche nel campo ortodosso; e Ilario pertanto scrisse una « Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa », che è andata perduta, salvo alcuni piccoli frammenti. In due di essi lo scrittore si rivolge a ribattere le obbiezioni di Lucifero di Cagliari (§ 53).

§ 49. *Scritti storico-polemici.* — Ilario ha redatto opere storiche importantissime per la storia della controversia ariana, le quali includevano documenti preziosi; ma esse ci sono pervenute frammentariamente e per giunta in gran confusione.

Abbiamo un *Liber I ad imperatorem Constantium*, che è in realtà una combinazione di due scritti differenti: un documento consistente in una lettera collettiva ad un imperatore (probabilmente del concilio di Sardica [343] a Costanzo), e un frammento di narrazione storica. Si tratta in ambedue i casi di frammenti di un'autoapologia d'Ilario, scritta prima di andare in esilio nel 356.

Abbiamo poi una serie di frammenti storici, sempre attinenti all'arianesimo, che la tradizione manoscritta ci dà divisi in due gruppi, uno anonimo, l'altro « ex opere historico » di Ilario. Ma anche il primo gruppo è di provenienza ilariana. Si è potuto stabilire che uno dei frammenti era il proemio alla ricordata autoapologia del 356, alla quale pure dovettero appartenere un altro paio di frammenti. Altri, secondo le stesse indicazioni della tradizione manoscritta, deriverebbero da un'opera ilariana intorno al concilio di Rimini (359) e ci richiamano quindi al « Liber adversum Valentem et Ursacium, historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens », che secondo S. Girolamo (2) era uno degli scritti ilariani. A questa seconda opera appartengono verosimilmente anche due frammenti contenenti quattro lettere di papa Liberio, testimonianti la sua temporanea defezione dalla causa ortodossa, e di cui taluno vorrebbe contestare l'autenticità (§ 73). Altri frammenti di carattere documentario rinviano ad un'epoca posteriore al 360; uno anzi (« Epistola Germini »; cfr. § 52) non può essere anteriore al 366. Essi pertanto sarebbero di un'altra opera successiva. È stato congetturato che ambedue le opere, insieme con la precedente del 356, siano state riunite, forse dopo la morte di Ilario, in un'opera unica in tre libri, che corrisponderebbe al « Liber adversus Valentem » già menzionato.

Abbiamo poi una supplica diretta al principio del 360 da Ilario in esilio all'imperatore Costanzo per ottenere una udienza: nelle edizioni essa ha preso il nome di *Liber II ad Constantium Augustum*. Riuscita vana l'istanza, Ilario scrisse nello stesso anno l'opuscolo *Contra Constantium imperatorem*, diretto ai confratelli in episcopato. È una acerba invettiva, in cui Costanzo è paragonato a Nerone, Decio, Massimiano, e anzi chiamato addirittura anticristo. Probabilmente lo scritto fu pubblicato solo dopo la morte dell'imperatore (novembre 361).

Unisce la polemica al racconto e alla documentazione il *Contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem*, scritto alla fine del 364 o al principio del 365, dopo che Ilario dovette abbandonare Milano. La documentazione inclusa nello scritto è andata per la maggior parte perduta.

Alto interesse storico avrebbe avuto la corrispondenza d'Ilario da lui tenuta specialmente in esilio, e naturalmente relativa alle cose ecclesiastiche; ma essa è andata perduta. Una di queste lettere dell'esilio era diretta alla figlia Abra, e conservata ancora a Poitiers nella seconda metà del sesto secolo (3). A noi è pervenuta una lettera « ad Abram filiam »; ma è una falsificazione redatta in base alla notizia della lettera autentica.

Ilario aveva anche scritto un'apologia del cristianesimo contro gli attacchi pagani, il *Contra Dioscorum medicum* assai esaltato per il suo valore letterario da S. Girolamo, diretto al prefetto delle Gallie Sallustio, e quindi degli anni 361-362. Esso è andato completamente perduto.

§ 50. *Lavori esegetici.* — Dei primi anni dell'episcopato è un *Commentarium super Matthaeum*, che ignora ancora le lotte con l'arianesimo. Esso ci è pervenuto con lievi mutilazioni al principio e alla fine. Vi si commenta il testo latino, senza punto occuparsi dell'originale greco; e, presupponendo sicuro e noto il senso letterale, si costruisce su questo l'interpretazione che l'autore chiama « caelestis » o « interior » o « typica », cioè l'insegnamento morale e dommatico. Nessuna influenza della teologia greca appare ancora nell'opera.

Appartengono invece alla fine della vita d'Ilario (circa il 365) i *Tractatus super Psalmos*. È probabile che l'opera abbracciasse l'intero Salterio; ma sono arrivati a noi solo 58 salmi insieme con l'introduzione generale e con frammenti di altri salmi. Qui è posto a base il testo greco dei Settanta (§ 1); ad essi l'autore attribuisce di aver raccolto i Salmi, — che sono per lui di diversi autori, e non già tutti di David, — in un solo libro, e di averli collocati in tre gruppi di cinquanta l'uno rappresentanti tre gradi progressivi d'istruzione morale e religiosa. Al di là di questo insegnamento letterale i Salmi hanno un significato mistico, che si riferisce interamente al Cristo. Largamente utilizzato nell'opera è Origene; sono però da considerare esagerazioni tendenziose certe espressioni di S. Girolamo (4) che parrebbero indicare questo commentario come una semplice opera di traduzione.

Perduti, salvo un paio di piccoli frammenti, sono i *Tractatus in Job*, di cui ci parla S. Girolamo. È stato ritrovato invece ai nostri tempi un *Tractatus mysteriorum* dedicato a illustrare le figure (« misteri ») del Nuovo Testamento contenute nell'Antico. È diviso in due libri, di cui il primo tratta del Pentateuco, il secondo dei Profeti. Di questo resta pochissimo.

§ 51. *Inni.* — Ilario fu un precursore anche nel campo della poesia sacra. Nel commentario ai Salmi egli ci parla dell'importanza dei cantici sacri per l'educazione religiosa del popolo; e S. Girolamo ci attesta che egli aveva lasciato un « Liber hymnorum ». Appartenevano probabilmente ad esso tre inni ritrovati mutili ai nostri tempi, i quali trattano rispettivamente della divinità del Figlio, della rinascita nel battesimo, della lotta fra il Redentore e il demonio. Sono in metro classico, ma non del tutto corretto: v'è già la penetrazione dell'accento accanto alla quantità. Non sembra però che essi fossero destinati a uso liturgico. Parecchi altri inni, contenuti specialmente in libri liturgici, sono attribuiti a Ilario, fra essi il noto inno mattutino « Lucis largitor splendide »; ma la loro autenticità è assai dubbia.

§ 52. *Altra letteratura antiariana.* — Abbiamo già incontrato fra i campioni della lotta antiariana, accanto ad Ilario, Eusebio vescovo di Vercelli. Era di nascita sardo; fu vescovo della detta città da circa il 345 al 370 o 371. Dopo il sinodo di Milano (355) fu mandato anch'egli in esilio da Costanzo, e richiamato da Giuliano. Ci rimangono di lui tre lettere attinenti alla lotta ariana: « Ad Constantium Augustum »; « Ad presbyteros et plebem Italiae »; « Ad Gregorium episcopum Spanensem » cioè Gregorio di Elvira (v. appresso). Le ultime due sono scritte dall'esilio. Anch'egli aveva contribuito come Ilario a diffondere la conoscenza della letteratura cristiana greca in Occidente, traducendo il commentario ai Salmi di Eusebio di Cesarea; ma l'opera è andata perduta. Un lavoro molto maggiore ci sarebbe pervenuto di lui se fossero davvero suoi — come è stato sostenuto ai nostri tempi — i sette primi libri dell'opera falsamente attribuita ad Atanasio di Alessandria (scritta in latino) *De Trinitate.* Ma questa congettura non è stata seguita da uno studio esauriente dell'argomento. Eusebio è anche uno dei molti a cui è stato attribuito il simbolo di fede, anch'esso pseudoatanasiano, « Quicumque ». Gli si è attribuita anche un'altra professione di fede *De sancta Trinitate.*

Eusebio di Vercelli.

Febadio vescovo di Agennum (Agen, nella Guyenne) scrisse un libro *Contra Arianos* per confutare una delle formule trinitarie non omousiane, la così detta seconda formula di Sirmio (del 357 o 358). Il trattato è diretto ai vescovi della Gallia e in parte attinge letteralmente all'*Adversus Praxean* di Tertulliano (§ 17), in parte agli scritti di Ilario.

Febadio di Agennum.

Conteso fra lui e il vescovo Gregorio di Eliberis (Elvira presso Granata in Spagna), altro campione della più intransigente ortodossia contro l'arianesimo, è un libro *De Fide;* ma la seconda attribuzione è quella più solida e oggi comunemente ammessa. È una apologia dell'omousía del Figlio, alla cui composizione dettero la spinta i deliberati favorevoli all'arianesimo del

Gregorio di Elvira.

concilio di Rimini del 359, e fu scritta poco dopo il concilio medesimo. Poichè la teologia dello scritto era stata accusata di sabellianismo (cioè di negare la distinzione di persone tra il Padre e il Figlio, come aveva fatto l'eretico Sabellio nel III secolo), l'autore ne pubblicò una seconda edizione corretta, aggiungendovi un prologo e una conclusione. Ambedue le edizioni sono pervenute fino a noi.

Gregorio è anche autore di cinque omelie sul Cantico dei Cantici, nelle quali si svolge la nota concezione allegorica per cui lo sposo del cantico è Cristo, la sposa è la Chiesa. Esse rappresentano la più antica opera esegetica latina a noi pervenuta su quel libro biblico.

Le venti omelie pubblicate nel 1900 sotto il titolo « Tractatus Origenis de libris ss. Scripturarum », le quali illustrano varii passi dell'Antico Testamento e (l'ultima) il racconto della Pentecoste negli Atti degli Apostoli, sono state attribuite concordemente da una serie di studiosi a Gregorio; e questa attribuzione (contrariamente all'altra già menzionata, § 36) può esser considerata come sicura. Le omelie adoperano il metodo allegorico e si distinguono per la loro eloquenza.

Un *Tractatus de arca Noe*, recentemente venuto in luce, è stato pure attribuito a Gregorio per la sua affinità con le due opere precedenti. In esso l'arca viene illustrata come figura antico-testamentaria della Chiesa.

Altercatio Heracliani

Uno scritto antiariano, pervenutoci anonimo, di carattere originale è la « Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi de fide synodi nicaenae et ariminensis Arianorum ». Si tratta, come dice il titolo, del resoconto di una disputa svoltasi nel 366 innanzi al tribunale del vescovo Germinio di Sirmio (cfr. § 55) fra lui e il laico ortodosso Eracliano. Questi riesce vittorioso, ma contuttociò è costretto con la forza insieme con due altri compagni di fede a sottoscrivere un simbolo di fede ariana. La professione di fede che Eracliano pronuncia nella disputa è tolta quasi di peso dall'*Apologeticum* di Tertulliano (c. 21). Nonostante le apparenze, dunque, è da mettere in dubbio che lo scritto sia una riproduzione immediata della disputa. Esso è redatto in latino volgare.

§ 53. *Lucifero di Cagliari e la letteratura dello scisma luciferiano.* — Superò tutti in violenza nella lotta contro l'arianesimo, e contro Costanzo protettore di esso, Lucifero vescovo di Cagliari. Fu anch'egli esiliato in Oriente dopo il concilio di Milano (355) e inviato fin nella Tebaide. Durante l'esilio compose una serie di scritti in cui rivolge la parola a Costanzo, e che sono pure e semplici invettive, senza discussione teologica, ma con numerosissime citazioni bibliche. Di essi il *De non conveniendo cum haereticis* esclude che cristiani ortodossi possano aver rapporti con gli ariani, figli del diavolo e dell'Anticristo. Il *De regibus apostaticis* afferma che Dio ha usato più di una volta tolleranza verso

re empi, e che perciò anche alla presente fortuna di Costanzo seguirà la condanna finale. Un terzo scritto, in due libri, è contro la condanna di Atanasio al concilio di Milano; nelle edizioni è intitolato *De sancto Athanasio*, ma il titolo originale probabilmente era « Quia absentem nemo debet iudicare nec damnare ». A quanto pare, Lucifero inviò egli stesso all'imperatore questi suoi scritti (sono conservate due lettere scambiate fra lui e il funzionario imperiale Florenzio); per giustificare il linguaggio da lui adoperato con l'imperatore compose poi il *De non parcendo in Deum delinquentibus*, riferendosi agli esempi dei profeti ebrei di fronte ai loro re. Infine nel *Moriendum esse pro Dei filio* si dichiarò pronto al martirio. La lingua e il periodare di Lucifero sono pieni di volgarismi e di scorrezioni. Le sue abbondantissime citazioni bibliche fanno di lui un testimonio prezioso della Bibbia antico-latina (§§ 2-4).

Dopo l'editto di Giuliano del 361 richiamante i vescovi esiliati Lucifero si trattenne ancora per qualche anno in Oriente, quindi tornò in patria e morì nel 370 o 371. In quest'ultimo periodo della sua vita propugnò, a differenza di Atanasio e di altri autorevoli campioni dell'ortodossia, l'intransigenza assoluta contro gli ex-ariani; e giunse fino alla rottura della comunione ecclesiastica con la grande maggioranza della Chiesa cattolica che non accettava i suoi criteri. Lo scisma luciferiano continuò anche dopo la morte di lui; ne fu uno dei capi Gregorio di Elvira (§ 52).

Due preti romani abitanti in Oriente, seguaci dello scisma, Faustino e Marcellino, ci hanno lasciato una istanza rivolta agli imperatori Valentiniano II, Teodosio ed Arcadio « De confessione verae fidei et ostentatione sacrae communionis et persecutione adversantium veritati » (arbitrario è il titolo « Libellus precum » dato allo scritto dal primo editore, il Sirmond). L'istanza, avanzata sulla fine del 383 o il principio del 384, domanda protezione legale per i supplicanti e per i loro compagni di fede, presentati come i veri cattolici, contro le violenze a cui erano esposti da parte degli avversari dello scisma. Un rescritto di Teodosio accordò la protezione richiesta. Di Faustino abbiamo anche una *Fides Theodosio imperatori oblata*, che è una difesa dell'ortodossia dommatica dei Luciferiani contro le accuse dei cattolici; e un *De Trinitate sive de fide contra Arianos*, diretto all'imperatrice Flaccilla, moglie di Teodosio, che è invece una difesa del domma cattolico contro l'arianesimo. Sono andati perduti i « libelli » che un diacono luciferiano di Roma, Ilario, scrisse per sostenere addirittura che gli Ariani dovevano essere ribattezzati.

§ 54. *Mario Vittorino.* — Un posto a parte nella letteratura antiariana occupa questo laico africano, che insegnò retorica a Roma con grande successo al tempo dell'imperatore Costanzo (337-361), e in età avanzata — prima del 357 — passò colà al cristianesimo. In

seguito al famoso editto di Giuliano che impediva ai cristiani l'insegnamento dovette abbandonare la cattedra, dopo di che non si sa più nulla di lui.

Durante la sua età pagana Vittorino scrisse di materie profane (v. TERZAGHI, *Storia della letteratura latina da Tiberio a Giustiniano*, p. 547 [Milano, F. Vallardi]). Era specialmente versato nella filosofia neoplatonica: le sue traduzioni di scritti neoplatonici ebbero influenza sul giovane Agostino (§ 94). Convertito al cristianesimo, prese parte alla lotta letteraria antiariana utilizzandovi la sua formazione dialettica. Ci sono pervenute una dissertazione *De generatione divini verbi*, che risponde allo scritto (che precede) di un amico ariano, Candido; e un'opera più ampia in quattro libri. *Adversus Arium*, successiva alla prima e occasionata pure dall'invio fattogli da Candido (con una lettera che precede) di certi testi. Questa seconda opera contiene una esposizione completa del domma trinitario. Si disputa però se si tratti veramente di un'opera unica (che sarebbe stata scritta secondo il Monceaux verso la fine del 359) o invece di tanti libri staccati, appartenenti a tempi diversi e non riuniti neppure in ordine cronologico (il primo sembrerebbe scritto nel 365, il secondo nel 361 o prima). Inoltre il primo libro apparirebbe connesso col trattato antecedente. Si è anche dubitato che il quarto libro sia pervenuto a noi in un rimaneggiamento posteriore. Un terzo trattatello, *De omousio recipiendo*, forma come un'appendice dell'opera maggiore.

In questi scritti Vittorino combina neoplatonismo e cristianesimo, rappresentando Dio come l'Essere supremo, indeterminato, che si attua come Essere, Vita e Intelligenza nelle tre persone della Trinità. L'introduzione della speculazione metafisica nella letteratura cristiana latina ha portato Vittorino ad usare una lingua ricca di termini astratti, che tuttavia non trovarono nessuna particolare fortuna. — Altre dissertazioni antiariane e trinitarie di Vittorino sono andate perdute.

Mario Vittorino praticò altresì l'esegesi biblica, e in maniera assai differente da quella della letteratura ecclesiastica contemporanea. Abbiamo di lui commentari alle tre lettere paoline ai Galati, Efesii e Filippesi; e pare che altri ne abbia scritti, sempre su S. Paolo, che sono andati perduti. Vittorino cerca principalmente di stabilire il senso letterale dell'Apostolo, ricorrendo anche talora al testo greco e tenendo conto delle circostanze storiche; non impiega invece il metodo allegorico e non si preoccupa dell'edificazione morale. Pure anch'egli non si limita all'esegesi letterale, ma vi inserisce discussioni dommatico-filosofiche secondo le proprie vedute, che egli vuol ritrovare, piuttosto arbitrariamente, nel testo paolino. Sembra che questi scritti siano posteriori a quelli antiariani.

Abbiamo di Mario Vittorino anche tre prose poetiche, con impiego di un parallelismo simile a quello biblico, che hanno avuto il

nome di Inni. Due sono in onore della Trinità, un terzo invoca la misericordia di Cristo. Altri scritti in prosa e in versi attribuiti a Vittorino debbono essere ritenuti non suoi.

§ 55. *Resti della letteratura ariana.* — Naturalmente l'arianesimo ebbe anche in Occidente una sua letteratura, pur rimanendo di gran lunga più importante la produzione greca.

Potamio vescovo di Lisbona, autore della seconda formula di Sirmio (cfr. § 52), ci ha lasciato una lettera ad Atanasio di Alessandria, e due prediche esegetiche su Lazzaro e il martirio d'Isaia. Di Germinio vescovo di Sirmio (cfr. § 52) abbiamo una confessione di fede semiariana e una lettera. Di Vulfila, il vescovo gotico ariano autore della traduzione della Bibbia in gotico, ci rimane un simbolo latino. Importante per la storia di lui e dell'arianesimo è la lettera di Aussenzio di Dorostorum (oggi Silistria) in Rumenia) *De fide, vita et obitu Wulfilae* la quale ci è pervenuta inserita in una dissertazione di un altro vescovo ariano (di città ignota) Massimino contro S. Ambrogio e il concilio ortodosso di Aquileia del 381. Secondo indagini recenti Massimino avrebbe ritoccato il testo della lettera di Aussenzio. Allo stesso Massimino è stato rivendicato recentemente un gruppo di prediche sui vangeli e due trattati *Contra paganos* (interessante per la conoscenza del paganesimo morente) e *Contra Iudaeos*, attribuiti fin qui a Massimo di Torino (§ 128).

Molto notevole per forma e per sostanza è un commentario mutilo al I vangelo di carattere ariano, *Opus imperfectum in Matthaeum*, attribuito erroneamente nel medioevo a S. Giovanni Crisostomo. Si è formulata l'ipotesi che possa essere anch'esso di Massimino. Si è anche sostenuto recentemente che esso non rappresenti un'opera originale, ma sia libera traduzione di un originale greco.

NOTE AL CAPITOLO OTTAVO.

§§ 47-51. Su Ilario di Poitiers v. Schanz, IV, 1, §§ 887-899 e (per gl'*inni*) 861; Bardenhewer, III, § 26.

Edizione complessiva in Migne, IX-X, riproduzione di quella veronese del Maffei (1730), a sua volta riproduzione migliorata di quella dei Benedettini di S. Mauro (del Coustant, 1693). Nel CSEL lo Zingerle ha pubblicato (XXII, 1891) il commentario ai Salmi; il Feder (LXV, 1916) il «Tractatus mysteriorum», i frammenti storici e gl'inni. Del trattato sul Salmo 150. mutilo nelle edizioni di alcune righe in fine, ha dato una nuova edizione integrale il Wilmart, in *Revue Bénédictine*, XLIII (1931), p. 281. Degli Inni ha dato una edizione con riproduzione in facsimile del codice aretino, traduzione e commentario completo W. N. Myers (Philadelphia, 1928).

(1) Dobbiamo supporre che il lettore conosca all'ingrosso di che si tratta. Diciamo comunque che l'arianesimo (dal prete alessandrino Ario) sosteneva la diversità di natura e l'inferiorità del Figlio — la seconda persona della Trinità incarnata in Gesù — rispetto al Padre. Esso fu condannato nel concilio ecumenico di

Nicea (325), convocato da Costantino e presieduto almeno di fatto da questo, ove il Figlio fu dichiarato della stessa sostanza, « homousios » (ὁμοούσιος), rispetto al Padre. L'arianesimo tuttavia si mantenne e si sviluppò, non senza favore di Costantino medesimo che aveva cambiato atteggiamento; e dominò per qualche tempo nella Chiesa col favore soprattutto dell'impertaore Costanzo II (337-361), figlio e infine unico erede di Costantino. L'eresia — che si connetteva anche con un certo indirizzo filosofico più affine alla coltura pagana — assunse gradazioni assai svariate, dagli ariani radicali che affermavano l'assoluta diversità di natura tra Padre e Figlio (« anomei ») a quelli che insistevano sulla somiglianza di natura (« omoiusiasti » — da « homoiusios » —, o semiariani), passando per i sostenitori della semplice somiglianza generica (« hòmoios »). Quest'ultima forma fu quella che si propagò presso i Germani che poi invasero l'impero (Goti, Vandali, etc.). Si può vedere l'*Histoire ancienne de l'Èglise* del Duchesne, vol. II (anche in trad. italiana).

(2) *De vir. ill.*, 100.

(3) Venanzio Fort., *Vita S. Hilarii*, 6.

(4) *Ep.*, 61, 2; 84, 7; 112, 20; *Contra Ruf.*, I, 2; III, 14. Girolamo era interessato a trovare precedessori autorevoli per giustificare le sue traduzioni di Origene e l'apprezzamento fatto di lui.

§ 52. Su Eusebio di Vercelli v. Schanz, IV, 1, § 906; Bardenhewer, III, § 34, 6. — Le lettere in Migne, XII, 947, e X, 713. Il *De Trinitate* pseudoatanasiano in Migne, LXII (fra le opere di Vigilio di Tapso). Il *Quicumque* in Migne (serie greca), XXVIII, 1582. Il *De sancta Trinitate*, in Migne XII, 959

Su Febadio v. Schanz, IV, 1, § 904; Bardenhewer, III, § 27, 2. — Il trattato in Migne, XX, 13.

Su Gregorio di Elvira v. Schanz, IV, 1, § 903; Bardenhewer, III, § 27, 3. — Il *De fide* è edito ripetutamente in Migne: la 2ª ed. in XVII, 549 (come di Ambrogio), XX, 31 (come di Febadio); la 1ª in LXII, 449 (come di Vigilio di Tapso). Le omelie sul Cantico dei Cantici sono nel *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, p. 233 (Wilmart). I « Tractatus Origenis » furono pubblicati da Batiffol e Wilmart (Paris, 1900). Il *De arca Noe*, in *Revue Bénédictine*, XXVI (1909), p. 5 (Wilmart).

Sulla « Altercatio Heracliani » v. Schanz, IV, 1, § 905; Bardenhewer, III, § 40, 1. — Ed. di C. P. Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota*, I (Christiania, 1883), p. 131.

§ 53. Su Lucifero e i luciferiani v. Schanz, IV, 1, §§ 900-903; Bardenhewer, III, § 333.

Gli scritti di Lucifero in CSEL, XIV (1886), ed. Hartel; Migne, XIII, 765. Un complemento importante dell'edizione Hartel sono le note di critica testuale di G. Thörnell, *Studia Luciferiana* (Uppsala, 1934). — Il « Libellus precum » e gli altri scritti di Faustino, in Migne, XIII, 37. Il primo scritto ci è stato conservato anche in una raccolta di lettere di imperatori pontefici, ecc. la « Collectio Avellana » pubblicata in CSEL, XXXV (1895, 1898) dal Guenther. Quvi, p. 5, edizione critica del nostro testo, che è preceduto (p. 1) da un racconto anonimo dello scisma di Ursino: « Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos », senza nessun rapporto col « Libellus », attribuito da taluni al giudeo-cristiano Isacco (§ 68).

§ 54. Su Mario Vittorino v. Schanz, IV, 1, § 828 (vita), 831 (scritti teologici); Bardenhewer, III, § 32; E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik* (Stuttgart, 1932); P. Henry, *M. V. a. t. il lu les Ennéades de Plotin?* (in *Recherches de science religieuse*, XXIV [1934], p. 432). Le opere in Migne, VIII, 999, che per i commentari paolini riproduce l'edizione del discopritore A. Mai (in « Scriptorum vet. nova collectio », III, Romae, 1828).

§ 55. Sulla letteratura ariana v. SCHANZ, IV, 1, § 907; BARDENHEWER, III, § 27, 1 (Potamio), § 40 (gli altri).

Gli scritti di Potamio in MIGNE, VIII, 1411. Nuova ed. di A. C. VEGA (Escurial, 1934). — I due testi di Germinio, con una lettera di vescovi ariani a lui, nei « Fragmenta historica » d'Ilario di Poitiers (§ 49), n. A 3 e B 6 (ed. Feder). — La lettera di Aussenzio e il « Contra Ambrosium » di Massimino in KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila* (Strassburg, 1899), p. 73, p. 65. — Le omelie e i trattati dello Pseudomassimo in MIGNE, LVII, 781, e in nuova edizione (ancora come di Massimo) di A. SPAGNOLO e C. H. TURNER, in *Journal of Theological Studies*, XVI (1915), p. 161, 314; XVII (1916), p. 225, 321; XX (1919), p. 89, 293. — L'« Opus imperfectum », in MIGNE (serie greca), LVI, 611.

Sui presunti ritocchi alla lettera di Aussenzio v. B. CAPELLE, *La lettre d'Auxence sur Ulfila*, in *Revue Bénédictine*, XXXIV (1922), p. 224.

L'appartenenza a Massimino delle omelie e dei trattati dello Pseudomassimo è stata dimostrata dallo stesso Capelle, *Un homiliaire de l'évêque arien Maximin*, in *Revue Bénédictine*, XXXIV (1922), p. 81. Dello stesso: *Les homélies « De lectionibus evangeliorum » de Maximin l'Arien*, ibi, XL (1928), p. 49.

Su altri frammenti ariani v. BARDENHEWER, III, § 40, 4.

Capitolo Nono.

ALTRA LETTERATURA DOMMATICO-POLEMICA.

Sommario. — § 56. Firmico Materno. — § 57. Letteratura antinovaziana. — § 58. Donatisti e antidonatisti. — § 59. La letteratura priscillianea e antipriscillianea. — § 60. Filastrio di Brescia.

§ 56. *Firmico Materno.* — Un residuo ritardatario delle apologie cristiane contro il paganesimo abbiamo nel *De errore profanarum religionum* di Giulio Firmico Materno. L'autore è un siciliano, probabilmente di Siracusa, vissuto nella prima metà del IV secolo, e che professava l'avvocatura. Fattosi cristiano solo in età adulta, scrisse precedentemente alla conversione un'opera di astrologia, *Matheseos libri octo* (v. Terzaghi, *op. cit.* al § 54, p. 559). *Il De errore*, giuntoci mutilo dell'esordio, è una diatriba contro il paganesimo, diretta però, — a differenza delle apologie più antiche, — principalmente contro i culti misterici penetrati dall'Oriente nel paganesimo romano. I primi culti attaccati sono quelli di Iside, Cibele e Attis, Giunone celeste (a Cartagine) e Mitra, collegati rispettivamente dall'autore con i quattro elementi, acqua, terra, aria, fuoco. Si passa poi ad una serie di altri culti, sempre prevalentemente orientali (Liber di Creta, Adone, Giove Sabazio, etc.) ai quali viene applicata la spiegazione evemeristica, rappresentando i rispettivi Dei come uomini scandalosi e malvagi. L'opera dà etimologie fantastiche dei nomi divini; ma in compenso ci tramanda notizie e formule liturgiche preziose per lo storico delle religioni. Scopo dell'opera non è la semplice confutazione teorica del paganesimo morente. Essa intende spingere gli imperatori alla persecuzione e distruzione del paganesimo, e i più forti appelli sono rivolti per questo scopo al braccio secolare, appena qualche decennio dopo la fine delle persecuzioni contro i cristiani. L'opera va assegnata agli anni 346-350.

A Firmico Materno sono state recentemente attribuite le anonime *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, scritto apologetico anch'esso; ma si tratta di attribuzione contestata.

§ 57. *Letteratura antinovaziana.* — Abbiamo detto come l'eresia

o piuttosto lo scisma novaziano avesse vita tenace (§ 36). Contro il novazianesimo scrisse il vescovo Reticio di Autun, del tempo di Costantino il Grande, il quale partecipò al concilio di Arles del 314. L'opera è andata perduta; e così pure un commento dello stesso autore al Cantico dei Cantici.

Paciano di Barcellona.

Il novazianesimo viene pure combattuto in tre lettere dal vescovo Paciano di Barcellona, vissuto nella seconda metà del IV secolo (morì fra il 379 e 392). Le lettere sono rivolte a un nobile novaziano, Simproniano, che adoperava la penna a pro della sua Chiesa. Vi si ribatte la pretesa dei Novaziani di essere gli unici veri cattolici, e si dimostra il diritto della Chiesa a rimettere i peccati. Si congiunge per l'argomento a queste lettere, del medesimo autore, una *Paraenesis, sive Exhortatorius libellus ad poenitentiam*, che tratta della penitenza e delle sue modalità, inculcando la necessità di essa per i peccatori.

A Paciano appartiene anche un *Sermo de baptismo*, e, secondo il Morin, anche un trattato antimanicheo da lui scoperto e pubblicato *De similitudine carnis peccati*. Perduto è uno scritto (*Cervulus*) combattente certi costumi pagani, specialmente del Capodanno, che troviamo censurati anche in altri autori cristiani, per es. in Massimo di Torino (§ 128).

§ 58. *Donatisti e antidonatisti.* — Il donatismo è uno scisma scoppiato nella Chiesa africana nel secondo decennio del IV secolo e durato vivo e potente per un secolo, dividendo tutta la cattolicità africana in due chiese rivali e provocando anche gravissime perturbazioni di ordine pubblico. Occasione dello scisma fu la consacrazione di un nuovo vescovo di Cartagine, Ceciliano, da parte di un vescovo che si pretendeva avesse compiuto atti di debolezza durante la persecuzione. La contesa scismatica s'imperniò quindi intorno alla questione della validità dei sacramenti dispensati da persone indegne: questione analoga a quella del battesimo impartito dagli eretici (§ 30). I donatisti — così appellati dal nome di due loro capi — ritenevano di rappresentare essi soli la vera Chiesa.

La letteratura donatistica, in cui figuravano gli scritti di Donato il grande, vescovo scismatico di Cartagine (m. c. 355), di Parmeniano suo successore (m. 391), di Vitellio, scrittore contemporaneo di Donato, è andata per la massima parte perduta (1). Questo è stato il destino comune delle letterature ereticali, distrutte dagli ortodossi vincitori. Di una grande opera polemica di Parmeniano in cinque libri possiamo farci un'idea dalla confutazione che ne stese il vescovo cattolico Optato di Mileve (in Numidia).

Optato.

L'opera di Optato è stata tramandata senza un titolo particolare; si suole chiamarla «De schismate Donatistarum» o «Contra Parmenianum donatistam» (2).

La confutazione del donatismo è storica — si raccontano le vicende dello scisma fin dal principio — e dommatica. Contro le dottrine donatistiche sulla Chiesa e i sacramenti si sostiene che vi è una sola Chiesa cattolica con determinati caratteri di autenticità (fra i quali si mette in particolare rilievo la comunione con Roma), e si svolge la dottrina dell'efficacia dei sacramenti per se stessi — «ex opere operato», come si disse poi (cfr. § 34). Optato cerca altresì di togliere ai cattolici ogni responsabilità per le misure di repressione del potere civile contro il donatismo, e illustra per contrapposto il fanatismo e le violenze dei donatisti. L'opera venne pubblicata in sei libri circa il 370. Attacchi dei donatisti all'opera mossero l'autore a riprendere la penna, donde il settimo libro che segue nelle edizioni, e nel quale si accentua la tendenza conciliatrice. La nuova trattazione però, rimase interrotta: Optato intendeva dare, per quel che sembra, una seconda edizione completa, della quale si trovano traccie anche nei libri precedenti. In appendice è una raccolta di documenti, ai quali l'autore fa riferimento nel corpo dell'opera. Questa raccolta, di cui è stata vittoriosamente difesa ai nostri giorni l'autenticità dal Duchesne (3), è preziosa per lo storico: essa è stata compilata anteriormente ad Optato, per difendere la validità della consacrazione di Ceciliano. Optato è uno scrittore dalla forma alquanto inesperta e rozza, ma schietto e vigoroso (4).

Ticonio.

Il patriarca donatista Parmeniano si trovò in contrasto con un donatista estremamente temperato, Ticonio (l'ortografia oscilla fra Ticonius e Tyconius). Questi ammetteva che la Chiesa cattolica non poteva ridursi al separatismo donatistico e doveva necessariamente esser mista di buoni e di cattivi. Parmeniano prima (c. 378) diresse al troppo indipendente gregario una epistola di ammonizione — andata perduta, — quindi lo scomunicò in concilio. Ticonio tuttavia continuò a professarsi donatista. Gli scritti di lui attinenti propriamente alla controversia donatistica sono pure andati perduti. Ci è pervenuta invece un'opera esegetica (di c. il 380), il *Liber regularum*. Vi si espongono, illustrandoli con esempi, sette criteri d'interpretazione della Sacra Scrittura, in parte di carattere letterario e storico, i più di carattere morale e dommatico. L'esposizione dà luogo a molti e svariati svolgimenti dottrinali e storici. È la prima opera del genere nella letteratura latina cristiana, e anche intrinsecamente ha notevole valore; essa godette di grande rinomanza anche nel campo cattolico, e S. Agostino ne subì largamente l'influenza.

Ticonio compose anche un commentario assai importante in tre libri sull'Apocalisse, nel quale si abbandonava completamente l'interpretazione letterale e millenaristica per quella spiritualistica. Il millennio di dominio dei santi di cui parla il veggente Giovanni è interpretato dell'esistenza della Chiesa, tra le due venute del Cristo. Ve-

niva così dato un colpo decisivo alle credenze millenaristiche o chiliastiche; e l'opera ebbe in questo senso una grande e duratura influenza. Essa non è giunta direttamente fino a noi, salvo alcuni frammenti scoperti ai giorni nostri; ma commentari posteriori (specialmente quello dell'VIII secolo dello spagnolo Beato di Libana) ne hanno fatto così largo uso che ci permettono di ricostruire il commentario ticonico originale.

§ 59. *La letteratura priscillianea e antipriscillianea.* — Priscilliano era un nobile spagnuolo, — non conosciamo il luogo preciso di nascita, — che da laico si fece capo di una conventicola ascetica, con tendenza separatistica rispetto alla Chiesa cattolica. Nel 380 fu creato da alcuni vescovi suoi seguaci vescovo di Avila in Lusitania. Altri vescovi invece combatterono violentemente lui e il suo movimento. Le accuse erano di eresie trinitarie, gnostiche, manichee, di magia, più tardi anche di scostumatezza (imputazione solita a muoversi contro le conventicole religiose segrete). L'opposizione ecclesiastica indusse ad agire contro la setta prima l'imperatore Graziano, poi più risolutamente l'imperatore Massimo. Sebbene un celebre santo, Martino di Tours, combattesse l'immistione del potere laico in cose di fede, Priscilliano fu decapitato a Treviri sotto l'accusa di magia. Questa esecuzione sanguinosa scatenò violente polemiche e divisioni scismatiche nelle chiese di Gallia e di Spagna.

Opera sicura di Priscilliano è una raccolta di « canones », o principî religiosi estratti dalle lettere di S. Paolo col rimando ai « testimonia », cioè ai paragrafi in cui egli stesso aveva diviso le lettere medesime. L'opera ci è pervenuta in un rimaneggiamento fatto, a scopo di eliminarne gli elementi eterodossi, da un tal vescovo Peregrinus che non sappiamo con sicurezza di che luogo e di che tempo sia. Lo si è voluto identificare con Bachiario (v. appresso).

Priscilliano o Istanzio?

È stata pubblicata ai nostri tempi una raccolta di scritti pervenuta anonima, ma certamente priscillianistica. Sono undici trattati: i tre primi costituiscono apologie di un gruppo religioso in conflitto con autorità ecclesiastiche; mentre gli altri otto sono omelie su testi dell'Antico Testamento (e nel 9° e 10° anche del Nuovo), nelle quali domina l'esegesi allegoristica, salvo l'ultimo numero che è invece una preghiera (« benedictio super fideles »), probabilmente per una celebrazione di battesimo. Gli scritti interessanti sono i primi tre: il primo (intitolato dall'editore « Liber apologeticus ») è diretto a una assemblea di vescovi; il secondo (« Liber ad Damasum episcopum ») si rivolge a papa Damaso, sempre in difesa del gruppo religioso attaccato — Priscilliano si recò a Roma con i suoi seguaci Istanzio e Salviano nell'inverno 381-382, ma non fu ricevuto dal vescovo; — il terzo (« Liber de fide et de apocryphis »), mutilo al principio, prende la difesa dei libri apo-

crifi contro un divieto del loro uso emanato da un sinodo spagnuolo. L'editore credette di poter attribuire questi scritti a Priscilliano (tale era anche l'opinione del Döllinger, che aveva avuto conoscenza dei testi senza pubblicarli); ma destò sorpresa il fatto che essi non concordavano, nè con il quadro tramandatoci dalle fonti dell'eresia priscillianea, nè con le attestazioni che si possedevano della capacità letteraria di Priscilliano. Gli scritti infatti sono faticosi, — anche per le continue citazioni bibliche, — oscuri, talora incomprensibili; a questa incomprensibilità contribuisce invero il cattivo stato del testo. Il carattere quasi ortodosso degli scritti dette luogo a sostenere che le accuse di eresia contro Priscilliano non fossero che calunnie di vescovi mondani, spaventati dal rigore del suo ascetismo (5). Al che è stato risposto che non soltanto il concilio di Saragozza aveva condannato Priscilliano, ma S. Ambrogio e papa Damaso non avevano voluto riceverlo, e che anche Sulpicio Severo e S. Girolamo giudicano eretico Priscilliano.

Più recentemente è stata fatta un'altra congettura: che gli scritti non siano di Priscilliano, ma di Istanzio. Abbiamo l'attestazione che questi difese la causa priscillianea di fronte ai vescovi, mentre Priscilliano rifiutò il loro giudizio, appellando invece all'imperatore. Con questa congettura potrebbe attenuarsi la difficoltà riguardo al contenuto degli scritti, mentre non avrebbe più ragion d'essere l'altra difficoltà derivata dalla forma di questi. Non può tuttavia considerarsi la questione come risoluta.

Nel *Commonitorium* di Orosio (§ 117) abbiamo attribuito a Pricilliano un lungo brano di lettera in cui si ritrovano le dottrine cosmogiche manichee. Chi sostiene la tesi della non ereticità di Priscilliano non ammette naturalmente l'autenticità del frammento.

Negli ultimi tempi sono stati attribuiti altresì a Priscilliano od ai suoi seguaci i così detti prologhi monarchiani agli Evangeli (§ 5), e una dissertazione *De Trinitate fidei catholicae*. Del resto la produzione degli scrittori priscillianisti, fra cui più il importante fu un Dittinio vescovo di Astorga, è andata perduta.

La stessa sorte è toccata agli scritti dei due principali oppositori di Priscilliano, i vescovi Idazio e Itacio. Quest'ultimo, essendo stato scomunicato da suoi colleghi per aver provocato il supplizio di Priscilliano, aveva composto un'apologia per difendersi. Anche gli scritti antiereticali di due vescovi spagnuoli alquanto posteriori (di c. il 400), Audenzio e Olimpio, che è possibile si rivolgessero in parte contro il priscillianismo, sono andati perduti. Ci sono invece rimasti, sotto altri nomi, alcuni scritti di due vescovi antipriscillianisti di Galizia della prima metà del V secolo, Pastore e Siagrio. Un posto cospicuo nella letteratura antipriscillianea tenne verso la metà del V secolo il vescovo Turibio di Astorga (sempre in Galizia), ma non ci rimane di

lui che una breve lettera. Il ricordato monaco Bachiario dovette difendersi in uno scritto *De fide* dall'accusa di priscillianismo (6). Di lui ci rimane anche un opuscolo (*De reparatione lapsi*) di conforto per un confratello caduto in peccato.

§ 60. *Filastrio di Brescia.* — Un'opera complessiva contro le eresie è il *Liber de haeresibus* (o « de omnibus heresibus » o « diversarum hereseon ») del vescovo Filastrio di Brescia (m. prima del 397). L'opera rappresenta la continuazione di un genere — catalogazione delle eresie — già assai coltivato nella letteratura cristiana antica. In particolare essa assomiglia all'opera greca *Haereses* (*Πανάριον*) di Epifanio vescovo di Salamina, contemporaneo di Filastrio. Questi comprende al pari di quello sotto il nome di eresia ogni setta o indirizzo dottrinale non conforme alla verità rivelata; ed enumera perciò tutta una serie di eresie giudaiche prima di quelle cristiane. Sono in tutto 28 delle prime, 128 delle seconde. In realtà nella seconda parte vi sono delle ripetizioni, poiché essa è divisa in due sezioni (di 64 numeri ciascuna), la prima delle quali tratta di eretici singoli o di sette, mentre la seconda espone specifiche dottrine eredicali comparse in parte nella sezione precedente. A queste incongruenze dello schema, — determinate anche dalla smania dell'autore di raggiungere combinazioni numeriche a cui annetteva un valore particolare, — corrisponde l'infelicità dell'esposizione e la rozzezza della forma letteraria.

Per varii indizi interni l'opera va collocata negli anni 385-391. (Due passi che indicherebbero una data posteriore, circa il 430, pare siano da attribuire a un editore dell'opera). Quella corrispondente di Epifanio fu terminata nel 377 o poco dopo. Filastrio, però, non attinge direttamente a Epifanio; ambedue derivano da un'opera greca di Ippolito (§ 1). Tuttavia Filastrio presenta quasi il doppio di numeri di Epifanio; e specialmente gli ultimi 64 non derivano dalla fonte nominata, ma sembrano essere opera sua.

NOTE AL CAPITOLO NONO.

§ 56. Su Firmico Materno v. Schanz, IV, 1, §§ 821-822; Bardenhewer, III, § 31. — Ed. del *De errore* dello Halm, in CSEL, II (1867); migliore quella dello Ziegler nella « Bibliotheca Teubneriana » (1907). Migne, XII, 981. — Le *Consultationes* in Migne XX, 1071; nuova ed. del Morin nel *Florilegium patr.* di Bonn (1935).

§ 57. Su Reticio v. Schanz III, § 767; Bardenhewer, II, § 92.

Su Paciano v. Schanz, IV, 1, § 950; Bardenhewer, III, § 27, 4. Ed. in Migne, XIII, 1051; il *De similitudine* in Morin, *Études, Textes, Découvertes*, I (Maredsous, 1913), p. 81.

§ 58. Sulla letteratura donatistica e antidonatistica v. Schanz, IV, 1, §§ 957-959; Bardenhewer, III, § 35; Buonaiuti, p. II, c. 4 e 5. Su Optato v. inoltre

A. PINCHERLE, *Noterelle ottazianee*, in *Ricerche Religiose*, III (1927), p. 440 (per la prima ed. propende per la data 363-364). Su Ticonio, ID., ivi, I (1925), p. 34, 442; III (1927), p. 440.

L'opera di Optato è edita dal ZIWSA nel CSEL, XXVI (1893). MIGNE, XI, 883. Del *Liber regularum* di Ticonio, in MIGNE, XVIII, 15, ha dato una nuova edizione — il BURKITT, *The Book of Rules of Tyconius*, in *Texts and Studies*, III, 1 (Cambridge, 1894). — Un'edizione critica del commentario all'Apocalisse di Beato di Libana — dopo quella del Flores, Madrid, 1770 — è stata data da H. A. SANDERS, nelle pubbl. dell'American Academy di Roma (1930) (sui difetti di essa cfr. la rec. del BUONAIUTI, in *Ricerche Religiose*, VII [1931], p. 164) e quella del DE BRUYNE nel *Bull. di ancienne litt. chrét.* della *Revue bénédictine*, XLIII [1931] p. 91).

(1) Sull'attribuzione del *De singularitate clericorum* al vescovo donatistico romano Macrobio v. § 34.

(2) Il Pincherle (*Noterelle* cit.) congettura che il titolo foss e*De Ecclesiae unitate ad Parmenianum schismaticum.*

(3) *Le dossier du donatisme*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, X (1890), p. 589 (anche in ediz. a parte). Il principale oppugnatore dell'autenticità dei documenti è stato il Seeck, il quale ha parzialmente mantenuto la sua tesi V. i manuali citati.

(4) Optato di Mileve, secondo un'attestazione manoscritta, sarebbe l'autore del sermone « in natale infantum qui pro Domino occisi sunt » (i SS. Innocenti) pubblicato dal Morin in *S. A. Augustini sermones inediti* (Campoduni, 1917, p. 170) e ripubblicato dal WILMART, in *Revue des sciences religieuses*, II (1922), p. 271. V. per l'attribuzione a Optato anche D. B. CAPELLE in *Revue bénéd.*, XXXV (1923), p. 24. Invece il PINCHERLE ritiene che il sermone sia donatistico (in *Bilychnis*, XXII [1923], p. 134).

§ 59. Sulla letteratura priscillianea e antipriscillianea v. SCHANZ, IV, 1, §§ 951-956; BARDENHEWER, III, § 28; G. MORIN, *Pro Instantio*, in *Revue Bénédictine*, XXX (1913), p. 153 (per l'attribuzione dei trattati ad Istanzio); A. D'ALÈS, *Priscillien*, in *Recherches de science religieuse*, XXIII (1933), p. 5, 129 (anch'egli per Istanzio); G. BARDY, *Priscillien*, in *Dict. de théol. cath.* (1935).

I « Canones » di Priscilliano, i trattati e il *Common.* di Orosio sono stati editi dallo SCHEPSS in CSEL, XVIII (1889). Rettifiche al testo dello Schepss in J. SVENNUNG, *Adnotationes ad tractatus priscillianeos*, in *Strena philologica* dedicata a P. Persson (Upsala, 1922). — Il *De Trinitate fidei catholicae* in MORIN, *Études, Textes, Découvertes*, I (Maredsous, 1913), p. 155.

Gli scritti di Pastore e Siagrio in KÜNSTLE, *Antipriscilliana* (Freiburg i. B., 1905). Per altri scritti attribuiti a Siagrio, v. BARDENHEWER, p. 415. — La lettera di Turibio in MIGNE, LIV, 694. — Gli scritti di Bachiario in MIGNE, XX, 1019.

(5) È la tesi del BABUT, *Priscillien et le Priscillianisme* (Paris, 1909). Recentemente il D'Alès (v. sopra) la respinge assolutamente.

(6) J. DUHR, *Le « De Fide » de Bachiarius*, in *Revue d'histoire ecclés.*, XXIV (1928), p. 5, 301 (sarebbe stato imitato, anzi plagiato da Rufino nell'Apologia a p. Anastasio (cfr. § 74). Contro, D'ALÈS, *Priscillien* (v. sopra), che sostiene avere Bachiario e Rufino risposto a un formulario identico. Duhr ha replicato in *Revue d'hist. ecclés.*, 1934, p. 85. Più probabile è che Bachiario dipenda da Rufino. Su Bachiario v. anche J. DUHR, *Aperçus sur l'Espagne chrétienne du IV siécle ou le « De lapso » de Bachiarius* (Louvain, 1934).

§ 60. Su Filastrio v. SCHANZ, IV, 1, § 960; BARDENHEWER, III, § 34, 3. — Ediz. del MARX in CSEL, XXXVIII (1898). MIGNE, XII, 1111. Sopra un nuovo manoscritto scoperto v. BARDENHEWER, p. 484-485.

Capitolo Decimo.

SANT'AMBROGIO E LA LETTERATURA ESEGETICO-OMILETICA.

Sommario. — § 61. Vita e personalità letteraria di Ambrogio. — § 62. Scritti esegetico-omiletici. — § 63. Scritti morali e ascetici. — § 64. Scritti dommatici. — § 65. Discorsi. — § 66. Lettere. — § 67. Inni. — § 68. La letteratura pseudoambrosiana. — § 69. Altra letteratura esegetico-omiletica.

§ 61. *Vita e personalità letteraria di Ambrogio.* — Abbiamo del grande vescovo di Milano una biografia scritta dal prete Paolino suo segretario per richiesta di S. Agostino (1). Essa ha carattere edificante, non è sempre attendibile, nè scevra di errori. La migliore fonte storica su di Ambrogio sono i suoi stessi scritti, e specialmente le lettere. Egli nacque fra il 330 e il 340 in Gallia da una famiglia distinta, da molto tempo cristiana. Il padre era allora prefetto del pretorio; e poiché la prefettura di Gallia aveva sede a Treviri, dovremo credere che ivi sia nato Ambrogio. Morto il padre, la madre si recò a Roma con i figli, e colà Ambrogio fu educato. Entrò anch'egli nella carriera amministrativa e divenne governatore (« consolare ») delle provincie di Emilia e Liguria, con sede in Milano. La bontà del suo governo gli conciliò le simpatie comuni. Morto Aussenzio, vescovo di Milano appartenente alla tendenza ariana, ariani e cattolici si trovarono concordi a gridare vescovo il consolare Ambrogio, intervenuto in chiesa per i doveri del suo ufficio a calmare la disputa fra le due fazioni (373 o 374) (2). Egli allora non aveva neppure ricevuto il battesimo. Elevato all'improvviso alla più alta carica ecclesiastica, dovette — come scrisse egli stesso — imparare a insegnare contemporaneamente. Egli possedeva grande capacità oratoria, e intensa fu la sua attività di predicatore che gli procurò grandi successi e saldo dominio sul popolo. Si aggiunse a ciò la sua grande carità: già divenendo vescovo aveva rinunciato largamente al suo patrimonio in favore dei poveri, dei quali seguitò a prendere gran cura nell'esercizio della sua carica. Si ricorda in particolare come egli spendesse del tesoro della Chiesa per contribuire al riscatto degli schiavi fatti dai Goti dopo la gran disfatta inflitta da questi ai Romani ad Adrianopoli (378). Con tutto il suo gregge Ambrogio mantenne

stretto ed affettuoso contatto, rendendosi accessibile a quanti ricorrevano a lui.

Ambrogio condusse a fondo la battaglia contro i residui di arianesimo in tutta la sua sfera metropolitana, che abbracciava l'alta Italia; un episodio di particolare importanza fu a questo proposito il concilio di Aquileia (381) da lui presieduto. Il suo potere ecclesiastico si estese anche al di là delle Alpi, il suo prestigio a tutto l'Occidente. Ebbe devoto l'imperatore Graziano; dopo la morte di lui tenne testa in Milano — allora sede imperiale — all'imperatrice Giustina, madre e tutrice di Valentiniano II, la quale chiedeva per gli ariani di Milano una delle chiese della città. Ambrogio seppe eccitare e tener desto l'entusiasmo religioso del popolo, al che contribuì molto l'invenzione dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio da lui effettuata; e vinse la lotta (385-386). Valentiniano II, morta la madre, fu tutto soggetto all'influenza di Ambrogio; questi seppe ottenere da lui il rifiuto della richiesta presentata da una parte del senato romano — capitanata da Simmaco — per il ristabilimento dell'altare della Vittoria nell'aula senatoria. Venuto Teodosio in Occidente per abbattere l'usurpatore Massimo e avendo fissato dimora in Milano, anche su di lui il vescovo esercitò una grande influenza. Episodio divenuto famoso e abbellito anche dei colori della leggenda è quello della penitenza ecclesiastica inflitta da Ambrogio a Teodosio per la strage fatta compiere da questo in Tessalonica, a causa di una ribellione, senza distinguere gli innocenti dai rei. Ambrogio venne a morte il 4 aprile del 397.

L'attività letteraria di S. Ambrogio fu assai vasta; ma, più che da una vocazione propriamente di scrittore e da un piano preconcetto, fu determinata dalla sua attività pastorale e dalle circostanze. Ciononostante essa ebbe una duplice importanza. Per una parte Ambrogio continuò su più larga scala l'opera di assimilazione a pro della Chiesa latina della coltura ecclesiastica greca, iniziata da Ilario di Poitiers. Dall'altra egli plasmò lo stile latino per la divulgazione delle dottrine cristiane soprattutto nelle forme dell'omelia pastorale e della dissertazione esegetica. La sua espressione è chiara e semplice, ma al tempo stesso di un alto tenore letterario. I periodi sono per lo più brevi, a costruzione paratattica; i mezzi retorici sono adoperati tutti, ma con sobrietà e buon gusto. Il pensiero è espresso sovente con incisività sentenziosa. Le inserzioni frequenti di testi biblici non riescono forzate nè in sopraccarico, e contribuiscono a rialzare il tono dell'esposizione. Nella polemica Ambrogio è vivo ed eloquente, ma generalmente non violento. Perorazioni oratorie in lui non sono frequenti, e perciò tanto più efficaci quando le adopera. Vi è in lui abituale un tono di autorità sicura di sè e al tempo stesso di benevolenza paterna, che rispecchia la fusione avvenuta in lui del romano e del cristiano.

§ 62. *Scritti esegetico-omiletici.* — Essi costituiscono la maggior parte della produzione letteraria ambrosiana, e derivano direttamente dalla sua predicazione pastorale. Nella maggior parte dei casi si tratta di prediche trascritte e riunite insieme. Nutritissimo di Sacra Scrittura, Ambrogio non la studiò tanto in sè stessa, per uno scopo puramente esegetico, quanto per l'insegnamento dommatico e sopratutto morale. Perciò, distinguendo secondo le idee dei tempi nel testo scritturario il senso letterale da quello morale e mistico, egli concentra il suo interesse sopra i due ultimi. Fa larghissimo uso dell'allegoria, che presentava per i suoi scopi didattici vantaggi evidenti, e che del resto egli trovava radicata nell'esegesi dei padri greci. Subì l'influenza soprattutto di Filone (3), scrittore giudaico alessandrino del principio dell'èra volgare — tanto che gli scritti ambrosiani servono di strumento per la correzione del testo filoniano — e di Origene, il grande scrittore cristiano alessandrino del III secolo; ma eliminando gli elementi giudaici dell'uno e le arditezze metafisiche dell'altro. Molto utilizzato fu anche S. Basilio, il Padre della chiesa greca di poco anteriore a lui.

Poichè le date di questa categoria di scritti rimangono largamente incerte, riesce più pratico nella loro rassegna seguire l'ordine dei libri biblici in essi commentati.

Exameron.

Il racconto della creazione fatto al principio della Genesi fornì ad Ambrogio la materia per una delle sue opere più ampie e importanti, l'*Exameron* (questa è la forma dei codici e non Hexaemeron, che sarebbe la forma greca, rispondente al titolo dell'opera analoga di Basilio). È diviso in sei libri corrispondenti ai sei giorni della creazione biblica; e risulta di nove omelie, tenute per l'appunto in sei giorni, probabilmente consecutivi. Ai giorni primo, terzo e quinto sono dedicate due omelie per ciascuno. La divisione della materia corrisponde a quella dell'opera già citata di Basilio, la quale è sempre tenuta presente anche nei particolari, tuttavia scegliendo, distribuendo e rifondendo liberamente con materia tratta da altre fonti o personale di Ambrogio. Secondo S. Girolamo (4) egli avrebbe attinto anche da scritti di Origene e di Ippolito. Ha utilizzato certamente anche Filone, e inoltre scritti pagani, sia per la materia (Svetonio, Galeno), sia per gli sviluppi formali (Virgilio). Tutto questo diverso materiale è stato assorbito in una esposizione che ha unità e personalità d'ispirazione e di stile. L'autore cita e commenta i singoli versetti della Genesi: ne fa talora l'esegesi minuta, grammaticale, ricorrendo anche al confronto del latino con l'ebraico o con altre versioni; ma la più gran parte dell'esposizione è dedicata ad illustrare le credenze fondamentali biblico-cristiane sul Dio creatore e l'opera sua. Si polemizza contro le cosmogonie pagane e della filosofia antica, affermando in ogni occasione l'idea della creazione asso-

luta dal nulla — contro quella di una materia preesistente — e l'onnipotente arbitrio divino; vane si dichiarano le indagini dei filosofi, le spiegazioni naturali. Si esalta la perfezione, la congruenza finalistica dell'opera creatrice divina, cercando di rimuovere difficoltà come quelle dell'esistenza di esseri inutili o perniciosi. Si pratica anche la spiegazione allegorico-mistica ed edificante; così l'« in principio », con cui s'inizia la Genesi, significa « in Cristo »; la congregazione delle acque simboleggia quella dei fedeli nella Chiesa. Si trova anche modo di discutere problemi teologici, come quelli della divinità del Verbo o dell'origine del male, polemizzando contro gli eretici (ariani, marcioniti, manichei); si combattono anche le credenze astrologiche. Da esseri e fenomeni — reali o creduti tali dall'autore — del mondo naturale (i costumi delle tortore, il camaleonte, la fenice, la partenogenesi degli avvoltoi) si traggono applicazioni dommatiche e morali. Di quando in quando l'autore esalta in sviluppi oratori la bellezza della creazione. — L'opera è stata scritta, a quel che dice l'autore, in vecchiaia, e anche per altri indizi può essere collocata negli anni 386-389. Secondo il Wilbrand, sarebbe anteriore all'*Expositio* su Luca (v. appresso).

De Paradiso, De Cain et Abel, De Noe.

L'esegesi dei capitoli immediatamente successivi della Genesi è trattata nei tre scritti *De Paradiso*, *De Cain et Abel*, *De Noe* (quest'ultimo è il titolo dei manoscritti, e non « De Noe et arca », o « De arca Noe »). Essi si fanno séguito per il loro contenuto, e i due primi almeno furono anche composti successivamente, venendo indicato il collegamento dallo stesso autore. Il *De Cain* è in due libri; ma forse la divisione non è originaria. Il *De Noe* è arrivato a noi con parecchie lacune. In questi scritti imperversa la spiegazione allegorica, con molta dipendenza da Filone; ma l'autore avverte che egli non intende pregiudicare con l'allegorismo alla realtà del senso letterale. Il paradiso terrestre è l'anima, i quattro fiumi sono le quattro virtù cardinali, — rispondenti a loro volta a quattro successive epoche storiche. — Caino è il popolo dei malvagi e Abele quello dei buoni, l'arca è il corpo umano, la colomba raffigura i veri penitenti. Nel *De Paradiso* ha larga parte la polemica contro gli eretici (specialmente i manichei); in tutti e tre abbondano gli insegnamenti morali. — I due primi scritti risalgono ai primi anni dell'episcopato, e il terzo probabilmente li seguì a breve distanza (viene collocato variamente fra il 378 e il 384).

De Abraham.

Nei due libri *De Abraham* Ambrogio tratta della storia di Abramo prima sotto l'aspetto dell'insegnamento morale, poi (nel secondo libro) secondo l'interpretazione allegorica. Il primo segue la storia di Abramo fino al matrimonio di Isacco: il patriarca è presentato ai cristiani, specialmente ai catecumeni, come modello di ogni virtù, come tipo di educazione cristiana

ben superiore ai saggi pagani, agli ideali raffigurati nella *Repubblica* di Platone e nella *Ciropedia* di Senofonte. Gli insegnamenti morali riguardano in buona parte il matrimonio: taluni di questi — per esempio contro i matrimoni disuguali — hanno carattere di saggezza pratica, altri — contro i matrimoni di religione mista — hanno invece portata prettamente religiosa. Il secondo libro, che presenta lacune, riprende passo passo la vita d'Abramo, ma con applicazioni spiritualistiche alla vita interiore (facoltà dell'anima, virtù, tentazioni, emendazione ed elevazione). A differenza del primo esso si arresta alla promessa della nascita d'Isacco, cioè allo sresso punto cui si arrestava uno scritto di Filone, che è stato utilizzato da Ambrogio. — L'opera è piuttosto tarda, probabilmente posteriore al 387.

De Isaac.

Il *De Isaac et anima* (taluni manoscritti hanno «vel anima») ha carattere interamente allegorico. Isacco, secondo la tradizione tipologica del cristianesimo antico, è Cristo; il suo matrimonio con Rebecca (che costituisce il soggetto letterale del libro) è l'unione di Cristo con l'anima del fedele, ma altresì con la Chiesa presa nel suo insieme. Perciò, più ancora che il testo della Genesi, viene adoperato quello del Cantico dei Cantici insieme con altri scritti dei due Testamenti. Sono rappresentati i gradi successivi di purificazione e di avvicinamento a Cristo dell'anima. Certamente utilizzato è il commentario di Ippolito al Cantico dei Cantici. e probabilmente anche quello di Origine. — Il libro rinvia all'*Expositio in psalmum CXVIII* (v. apppresso): e perciò sarà posteriore al 388.

De Jacob.

Il *De Jacob et vita beata* è composto di due libri di carattere differente. Il primo è un'istruzione ai catecumeni circa il modo con cui l'uomo può divenire perfetto domando le passioni con la disciplina razionale che s'impara da Dio. La perfezione interiore è ciò che rende l'uomo beato, nonostante ogni tribolazione della vita. Questa tesi stoica assume qui carattere cristiano perché una perfezione simile è presentata come dono di Dio, ed è fatta consistere nel fare la sua volontà. Il secondo libro è dedicato a provare i principi esposti nel primo con l'esempio di Giacobbe. Si espone la carriera di lui, mostrandolo come il tipo dell'uomo virtuoso, felice anche nell'esilio e nelle altre traversie. A Giacobbe si accompagnano, sempre per la stessa dimostrazione, altre figure dell'Antico Testamento, alcune accennate brevemente, altre particolarmente sviluppate. Questo secondo è il caso dei sette fratelli Maccabei, di cui viene raccontato il martirio in base al IV libro dei Maccabei. — Il libro può considerarsi all'incirca contemporaneo del precedente.

De Joseph.

Il *De Joseph patriarca* è messo da S. Ambrogio stesso al principio in rapporto con le trattazioni di Abramo, d'Isacco e Giacobbe, come séguito e complemento, e sarà dunque alquanto posteriore. Giuseppe è presentato come modello

di virtù, specialmente di castità; ma altresì e più ancora come tipo di Cristo e della sua passione, illustrandosi in questo senso tutta la vita di lui e diffondendosi in confronti fra il Vecchio e il Nuovo Testamento. Non mancano altre interpretazioni allegoriche e istruzioni morali. Notevole, di quest'ultime, quella sugli eunuchi di corte, con allusione a un tal Calligono, della corte di Valentiniano II, che era stato contrario ad Ambrogio.

De patriarchis.

Il *De patriarchis* (titolo meglio attestato che «De benedictionibus patriarcharum»), dopo breve illustrazione del valore attribuito da Dio alle benedizioni paterne, fa l'esegesi delle benedizioni di Giacobbe ai figli nella *Genesi*, XLIX, 3. Queste sono illustrate sotto il punto di vista della tipologia neo-testamentaria: si parla cioè dei Giudei del tempo di Cristo, di Cristo stesso e della sua passione e resurrezione, della Chiesa, di S. Paolo, dell'Anticristo. Il libro è stato scritto a complemento di quello su Giuseppe, ed è quindi posteriore probabilmente di poco. Utilizzato è un commentario d'Ippolito allo stesso testo biblico.

De Helia.

Nel *De Helia et ieiunio*, come nel *De Jacob*, una dissertazione di carattere generale è unita ad un esempio biblico; ma questa volta dell'esempio non si tocca se non brevemente al principio, dicendo l'autore di non voler diffondersi sopra a Elia per averne già trattato in diversi libri. Piuttosto l'esaltazione del digiuno e la sua storia vengono fatte appoggiandosi a tutta una serie di altri episodi antico-testamentari. Ai meriti del digiuno si oppongono i danni dell'intemperanza, tratteggiando vivacemente certi costumi contemporanei, specialmente nell'esercito. — L'opera deriva da omelie e imita omelie di Basilio. Essa viene collocata fra il 387 e il 391.

De Nabuthae.

Il *De Nabuthae* (più comunemente chiamato «De Nabuthe Jezraelita») commenta la storia del terzo libro dei Re (secondo la numerazione della Volgata), in cui Achab mette a morte Naboth per entrare in possesso della sua vigna. Ambrogio l'applica all'oppressione dei poveri da parte dei ricchi al tempo suo; e pur ritornando replicatamente sull'episodio biblico, svolge una requisitoria generale contro l'avarizia, la cupidigia, le tristi origini e la vanità delle ricchezze. Si ricorda ai ricchi che gli uomini sono tutti uguali, tutti egualmente destinati al sepolcro, e s'inculca l'obbligo della beneficenza. — Il libro, di cui non può determinarsi la data, utilizza due omelie di S. Basilio.

De Tobia.

Il *De Tobia*, dopo una generale esaltazione delle virtù di Tobia, si ferma su quella di non esigere interesse per il denaro prestato. Di qui prende lo spunto a combattere l'usura con grande vivacità e severità di linguaggio, denunziando l'oppressione dei poveri, gli inganni agli adolescenti e tutti gli altri

procedimenti degli usurai, la rovina progressiva del debitore, la messa all'asta perfino dei figli da parte dei debitori medesimi. Il prestito a interesse è condannato in nome della legge divina: la buona usura è quella esercitata verso Dio elargendo ai poveri. Lo scritto è composto di più prediche, le quali destarono scalpore appunto per la vivacità delle rappresentazioni tolte dalla realtà contemporanea; e in un passo si risponde alle obbiezioni suscitate. La forma è molto più retorica che in altri trattati, ed ha fatto congetturare che si tratti di opera risaliente ai primi tempi di Ambrogio scrittore; ma l'argomento non è probante, perchè anche scritti tardi presentano analoghe caratteristiche; e il Wilbrand, per vari indizi, vuole piuttosto assegnarlo a un periodo tardo (dopo il 385).

De interpellatione Job et David.

Il *De interpellatione Job et David* è costituito da quattro prediche, originariamente separate e ciascuna con titolo proprio, ma tuttavia pronunciate probabilmente di seguito poiché l'autore medesimo fa riferimento dall'una all'altra nel suo discorso. Di esse poi si fece nelle edizioni un'opera in quattro libri con titolo comune. La prima predica, «De interpellatione Job et de hominis infirmitate», enuncia il pensiero che i mali della vita sono superati dalle consolazioni spirituali, e quindi viene a parlare di Giobbe, facendo l'esegesi dei suoi discorsi nel libro biblico omonimo e traendone insegnamenti morali. — Il «De interpellatione David» (che nell'edizione dello Schenkl, seguendo alcuni codici minori, è posto per quarto) comincia contrapponendo alla «interpellatio», cioè alla deplorazione, di Giobbe circa l'umana miseria quella in tono più mite di David nei salmi 41 e 42, intrecciando le citazioni e l'esegesi con quelle di altri salmi e di altri libri biblici: il tutto sempre per edificazione religiosa. — Il «De interpellatione sancti Job» tratta sulla base del libro di Giobbe il tema del malvagio fortunato e del buono infelice. — Lo stesso tema è trattato nel «De interpellatione David» sulla base del salmo 72. Naturalmente in ambedue questi ultimi libri l'idea principale è quella del mondo futuro in cui sarà riparato alla discrepanza presente tra virtù e felicità. — Frequentemente in questi libri l'autore si sperde nell'esegesi e nel commento dei singoli versetti biblici, senza particolare nesso con l'argomento trattato. — Nonostante i tentativi fatti per determinar il tempo di queste prediche, esso rimane completamente incerto.

De apologia David.

L'*Apologia prophetae David ad Theodosium Augustum* è derivata da prediche intorno alle colpe di David: adulterio con Bersabea e omicidio di Uria. Di fronte ai molti che si scandolezzavano per questi episodi, S. Ambrogio espone come nessun uomo sia immune da peccati, e come David abbia redento le sue colpe con la confessione e la penitenza. Si adduce a tale proposito il salmo 50. L'autore si diffonde non solo

in istruzioni ed esortazioni generali circa il peccato e la penitenza, ma anche in insegnamenti allegorico-dommatici, mostrando in David un immagine di Cristo. L'opera fu composta fra il 383 e il 387. Lo stesso soggetto, ma con uno svolgimento notevolmente diverso, è trattato in un altro scritto pure attribuito ad Ambrogio e composto anche esso di prediche, l'*Apologia David altera*, scritto unanimemente riconosciuto come spurio.

All'illustrazione dei Salmi, già fatta occasionalmente per taluno di essi in varie opere precedenti. Ambrogio dedicò una serie di prediche apposite, le quali riunite in corpo hanno costituito le *Enarrationes in XII psalmos davidicos*. I salmi illustrati sono: 1, 35-40, 43, 45, 47, 48, 61. Ultimo per tempo ad esser commentato fu il salmo 43, non terminato per la morte dell'autore. In parecchi casi un'introduzione generale precede l'illustrazione dei versetti del salmo. Il metodo è al solito morale e allegorico: si applicano i salmi a Cristo e s'illustrano, anche in polemica con eretici, i misteri della fede cristiana. — A parte è rimasta la *Expositio in psalmum CXVIII*, che è il salmo detto alfabetico perché ogni strofa viene indicata con una successiva lettera dell'alfabeto ebraico (22 in tutto) per la quale cominciano tutti i versi della strofa stessa. A ogni strofa è dedicato un sermone; e pertanto questa è una delle più ampie opere esegetiche di Ambrogio. Particolarmente accurata è la base esegetica, ricorrendosi alle diverse traduzioni greche e latine, sopra tutto al Settanta. Predomina assolutamente la spiegazione morale, con applicazione ai tempi; anche alla confutazione delle eresie è dedicata larga parte. La data è posteriore al 387. — In questi commentari ai Salmi Ambrogio ha utilizzato Origine e Basilio.

Enarrationes in Psalmos.

Un solo libro del Nuovo Testamento figura negli scritti esegetici ambrosiani. L'*Expositio evangelii secundum Lucam* raccoglie in dieci libri una serie di omelie in cui vengono successivamente commentati i diversi capitoli del III vangelo, senza tuttavia che il commentatore si sia astretto all'esegesi di tutti e singoli i versetti di ogni capitolo. Anche qui la più ampia illustrazione è quella morale, in secondo luogo la dommatica, che spesso porge occasione alla confutazione delle eresie, in particolare dell'arianesimo. Largamente addotti a rincalzo sono altri libri del Nuovo e dell'Antico Testamento. Il terzo libro, pur inserendosi naturalmente nel corso dell'esposizione — esso tratta delle genealogie del Cristo — è una dissertazione a parte, non derivata da omelie, ma rifacimento di un'opera di Eusebio di Cesarea sulla concordia degli Evangeli. La composizione di quest'opera viene collocata, la più ampia per tutte quelle ambrosiane, cade probabilmente nel 387. Nei due primi libri sono utilizzate largamente omelie di Origene su Luca.

Expositio evangelii secundum Lucam.

§ 63. *Scritti morali e ascetici.* — Sono messi spesso in serie con gli

scritti esegetici ambrosiani il *De Bono mortis* e il *De Fuga saeculi*. Ma, sebbene le opere esegetiche ambrosiane presentino svariati gradi fra l'esegesi sistematica del testo biblico e la dissertazione prendente solo lo spunto dal medesimo, queste due opere non sembra possano essere ragionevolmente collocate su nessuno di questi gradi. Infatti esse non prendono neppure per punto di partenza l'illustrazione di un testo biblico; ma sono delle dissertazioni morali che utilizzano largamente citazioni scritturarie. Vero è che lo stesso Ambrogio nel primo dei due scritti si riferisce espressamente al *De Isaac et anima:* dopo aver trattato dell'anima, egli si accinge a parlare della morte, cioè della sorte dell'anima dopo separata dal corpo. Egli mostra come la morte sia piuttosto un bene che un male, ponendo fine ai dolori della vita terrena, impedendoci di peccare ulteriormente e facendoci passare ad una vita migliore. Si prova l'immortalità dell'anima con argomenti della Sacra Scrittura, e si descrive la felicità eterna. Si tratta anche dell'abitazione delle anime in dimore particolari, con un principio di premio o di pena, nell'intervallo fra la morte e il giudizio finale. — Il *De fuga saeculi* insegna ai fedeli a fuggire le tentazioni e le capidigie mondane interpretando e tale scopo allegoricamente le sei città di rifugio di cui si parla in *Numeri*, c. 35, e altri passi biblici. Assai utilizzato è il *De profugis* di Filone. — Ambedue le opere hanno carattere spiccatamente oratorio. La prima sarà da ritenere di poco posteriore al *De Isaac;* per l'altra il tempo è del tutto incerto.

De bono mortis. De fuga saeculi.

Opera d'interesse largamente sociale e non solo di edificazione religiosa, fra le più lette di Ambrogio ne- secoli posteriori, è il *De officiis ministrorum*. Esso si coni trappone esplicitamente al *De officiis* di Cicerone, partendo dal punto di vista che la vera morale si trova ben più nella Bibbia e nell'insegnamento cristiano che nella filosofia pagana. Lo scrittore pertanto segue in larga misura lo schema e gli svolgimenti dell'opera ciceroniana, ma col deliberato proposito di mettere al suo posto qualcosa di assai superiore. Perciò egli ricorre continuamente agli insegnamenti biblici, e agli esempi addotti da Cicerone altri ne sostituisce ricavati dall'Antico e dal Nuovo testamento e anche dalle gesta dei martiri. Inoltre l'autore, pur trattando della morale comune a tutti i cristiani, fa ogni tanto particolare riferimento al clero (secondo che è indicato già nel titolo), e anzi rivolge la parola ai suoi chierici. Il carattere cristiano ed ecclesiastico dell'opera si afferma nell'atteggiamento fondamentale, per cui la vita eterna viene considerata come felicità suprema dell'uomo, e nella trasformazione della distinzione stoica fra doveri superiori e inferiori in quella fra consigli e precetti evangelici, e altresì nell'insistenza sulle opere di carità e di misericordia. Pure l'influenza della filosofia stoica esposta

De officiis ministrorum.

nel modello ciceroniano non manca, e la trattazione assume di frequente la fisionomia di un'etica naturale: si fa anche appello esplicito alla legge di natura. Lo svolgimento dell'opera non è riuscito felice, oltreché per questa incertezza di criteri direttivi, anche per debolezza di tecnica letteraria, poiché vi è disordine e ripetizioni.

Il primo libro tratta dell'« officium » in generale e distingue il dovere « medio » dei precetti dal « perfetto » dei consigli evangelici. Passa quindi a parlare dei singoli doveri e delle singole virtù, non senza mescolare precetti di condotta e dimostrazioni dell'inferiorità dei filosofi pagani rispetto a Mosè. Nel secondo libro — seguendo sempre lo schema ciceroniano — si viene a trattare dell'utile, affermando che la felicità consiste nell'onestà. Il bene supremo viene riposto ,di fronte alle varie opinioni dei filosofi, nella cognizione di Dio e nelle opere buone. Questa felicità non è influenzata dalle cose esteriori; che anzi i beni materiali le riescono spesso nocivi, i mali giovevoli. Utilità ed onestà sono identici. Si ricade poi novamente nella trattazione delle singole virtù e vizi e nella precettistica spicciola. Nel terzo libro si fa la comparazione dell'onesto coll'utile. L'uomo giusto non ammette di poter far danno ad altri per proprio vantaggio. Si torna ad esaltare la priorità e superiorità dell'etica cristiana sulla pagana, e si riconferma che per il cristiano non può esistere la contrapposizione fra utile e onesto. I guadagni disonesti disdicono specialmente ai chierici. Si mostra con esempi dell'Antico Testamento il valore supremo dell'onestà, e si parla anche dei rapporti fra onestà e amicizia. — L'opera può esser collocata fra il 389 e il 391 (5).

Le altre opere morali di S. Ambrogio sono tutte dedicate a sostenere la causa della continenza e più in particolare della verginità, di cui fu così ardente propugnatore da suscitare dubbi e contraddizioni. Il *De Virginibus ad Marcellinam sororem* fu scritto per rispondere al desiderio di varie vergini consacrate a Dio, e in particolare della sorella, che volevano conoscere le prediche del vescovo in favore della verginità. Egli pertanto raccolse queste prediche in un'opera in tre libri. Comincia col prendere auspicio da S. Agnese, in occasione della festa di lei, e ne racconta brevemente il martirio. Si fanno quindi le lodi della verginità, il cui valore i pagani non conobbero ma che ebbe per suo autore il Figlio di Dio. Si mostra la superiorità di essa sul matrimonio, pur buono, e si esortano i genitori a dedicare a questo stato superiore le figlie; queste sono stimolate a consacrarvisi anche contro la volontà dei genitori. Quindi nel secondo e terzo libro si rivolgono alle vergini insegnamenti morali e si propongono esempi, quello di Maria innanzi a tutti. Viene anche riportata l'allocuzione che sarebbe stata rivolta da papa Liberio a Marcellina quando prese il velo, ma che in realtà dev'essere composizione ambrosiana (6). — Lo scritto è uno dei più antichi di Ambrogio, del 371.

De virginibus.

Viene presentato dallo stesso Ambrogio come una naturale continuazione della precedente opera il *De viduis*, e deve essere dello stesso tempo. Dopo la verginità, la vedovanza segue immediatamente nella scala della perfezione. Si tracciano quindi, sulla scorta della I epistola di S. Paolo a Timoteo, i precetti della vita vedovile, e si rincalzano con gli esempi biblici di Noemi, di Anna, di Giuditta, della vedova di Sarepta. Le seconde nozze sono lecite, ma non sono punto necessarie; e di cui Ambrogio si allarga a trattare in genere dei rapporti fra precetti e consigli evangelici.

De viduis.

Il *De virginitate* figurava una volta nelle edizioni come quarto libro del *De virginibus;* ma ne è certamente distinto, ed è anche posteriore al *De viduis*. Si riteneva tuttavia appartenente allo stesso periodo di produzione ambrosiana; ma il Wilbrand, rilevando contatti con l'*Expositio* di Luca (§ 62), ritiene che questa sia anteriore. Si tratta di varie prediche cucite insieme, forse anche in parte frammentarie e con legame scarso o nullo fra loro; pure un certo nucleo centrale è costituito dalla difesa dello stato verginale e della propria propaganda in favore di esso contro le critiche degli avversari. Si osserva fra l'altro che non è vero che la diffusione della rofessione verginale nuoccia allo stato, perché anzi là dove più abbondano le vergini, più numerosa è altresì la popolazione.

De virginitate.

L'*Ad Eusebium institutio* (o *de institutione virginis*) — questo è il titolo delle edizioni; nei manoscritti a noi pervenuti il titolo è: « de sanctae Mariae virginitate perpetua » — è un discorso tenuto per la consacrazione della vergine Ambrogia e diretto al nonno di questa, che aveva affidato la nepote al vescovo. Si tratta certo dell'Eusebio di Bologna, cui sono dirette le lettere 54 e 55 di S. Ambrogio. Dopo una difesa del sesso femminile contro quelli che volevano abbassarlo per motivi religiosi, la predica insiste soprattutto sulla verginità perpetua di Maria, contro certe denegazioni eretiche, — si tratta specialmente del contemporaneo Bonoso di Sardica —; ed ha quindi contenuto piuttosto dommatico. Non mancano tuttavia gli incitamenti alle vergini ad imitare Maria e le lodi della verginità. Per una serie d'indizi, fra cui il principale è il riferimento all'eresia di Bonoso, lo scritto viene fissato al 392.

Institutio virginis.

L'*Exhortatio virginitatis* è un discorso tenuto a Firenze per la consacrazione celebrata da Ambrogio di una chiesa fondata dalla vedova Giuliana. Ambrogio venne a compiere la cerimonia da Bologna, — ove si era trasferito per l'approssimarsi a Milano dell'usurpatore Eugenio, — e portò con sè reliquie dei due martiri Vitale e Agricola da lui scoperte in quella città. Dopo aver parlato di questi martiri e fatte le lodi di Giuliana, s'introduce questa a tenere un discorso ai figli in favore della virginità, discorso al quale Ambrogio aggiunge una serie di esortazioni per proprio conto. Termina quindi con la preghiera di consacrazione della chiesa.

Exhortatio virginitatis.

De lapsu virginis consecratae.

Il *De lapsu virginis consecratae* è un discorso rivolto a una fanciulla Susanna di nobile famiglia, che aveva violato il voto di verginità (contratto contro la volontà dei genitori) e aveva poi ucciso il frutto del suo amore. Sottoposta a penitenza pubblica, essa viene qui severamente ammonita sulla gravità delle sue colpe ed esortata a penitenza, con l'assicurazione che potrà ricevere il perdono di Dio. Rimproveri ed esortazioni a resipiscenza si rivolgono anche all'amante. — Lo stile della predica è di un artificio e di una violenza retorica che non sembrano ambrosiani. Ne viene quindi impugnata largamente l'autenticità, la quale tuttavia ha ancora qualche sostenitore. Viene altresì attribuita a Niceta di Remesiana (§ 69).

De fide.

§ 64. *Scritti dommatici.* — La principale opera dommatica di Ambrogio sono i cinque libri *De fide ad Gratianum Augustum.* L'opera fu iniziata su incitamento di questo imperatore e ne furono scritti nel 377 o 378 i due primi libri, fra il 379 e il 381 gli altri tre. La «fides» qui esposta è il domma trinitario ortodosso, e precisamente l'uguaglianza del Figlio col Padre, dimostrata contro l'arianesimo. I due primi libri contengono già l'essenza della dimostrazione, con la risposta alle principali obbiezioni ariane desunte dalle Scritture. Nei tre successivi libri si ripiglia per minuto la dimostrazione positiva e negativa, discutendo una gran quantità di passi neotestamentari. Replicatamente s'insiste, per eliminare talune obiezioni, sulla distinzione in Cristo dell'umanità e della divinità. Talora la dimostrazione si stacca dalla esegesi scritturaria per assumere un carattere più razionale, metafisico; ma è caso eccezionale. La discussione è piana e tranquilla.

De spiritu sancto.

Graziano richiese ad Ambrogio di completare la sua esposizione trinitaria trattando dello Spirito Santo. E Ambrogio rispose alla domanda nel 381 con i tre libri *De Spiritu Sancto ad Gratianum Augustum.* Essi son dedicati a dimostrare che lo Spirito Santo non appartiene agli esseri creati, ma è creatore in tutto uguale alla prima e alla seconda persona della Trinità. Al tempo stesso s'illustra l'attività specifica dello Spirito così nell'Antico Testamento come nel Nuovo.

De incarnationis dominicae sacramento.

Congiunge l'argomento trinitario con il cristologico il *De incarnationis dominicae sacramento*, che Ambrogio fu mosso a comporre dalle tendenze ariane di due ciambellani di Graziano. Riaffermata la perfetta divinità del Verbo, Ambrogio distingue in Cristo la natura divina della umana; e contro la nuova eresia apollinaristica (cfr. § 75), che attribuiva a lui uno spirito puramente divino, afferma la presenza in Cristo di un'anima razionale umana, cioè la sua piena umanità. Torna quindi a ribadire contro gli ariani che il Figlio, sebbene generato, è uguale al Padre non generato. Lo scritto fu composto fra il 379 e il 383.

Una istruzione per i neofiti è l'opuscolo *De Mysteriis* (probabilmente tardo, non anteriore al 389). Esso tratta del battesimo e della liturgia battesimale, e dell'eucarestia. Di ambedue i sacramenti si ricercano i simboli nell'Antico Testamento (il diluvio, il sacrificio di Melchisedek, la manna). La stessa materia, con qualche aggiunta e con maggiore ampiezza, ma anche con larga imitazione letterale, è trattata nei sei libri — assai brevi — *De Sacramentis*. Data anche la diversità, che è inferiorità, dello stile, l'opera non va attribuita ad Ambrogio, ma ad un autore un po' più tardo, appartenente probabilmente alla chiesa ambrosiana (7).

De mysteriis.

Pubblicato dal cardinal Mai fu il breve scritto *Explanatio symboli ad initiandos*, spiegazione orale del credo ai battezzandi, di cui un'altra redazione era stata pubblicata nelle opere di Massimo di Torino (§ 128). L'attribuzione rimane incerta fra i due, seppure appartiene ad uno dei due. — Certamente non di Ambrogio è una *Exhortatio ad neophytos de symbolo*, pure tramandata sotto il suo nome. — Un frammento di una « Expositio fidei » di Ambrogio ci è stata tramandata in greco da Teodoreto di Ciro (1.ª metà del V secolo).

Oltreché del battesimo e dell'eucarestia, Ambrogio trattò anche della penitenza nei due libri *De poenitentia*. La sostanza di essi è una difesa contro i novaziani (cfr. § 36) del potere della Chiesa di rimettere i peccati. Vi si aggiungono esortazioni alla penitenza e indicazioni sugli elementi necessari di questa. Lo scritto è anteriore al 393 e probabilmente posteriore al conflitto con l'imperatrice Giustina.

§ 65. *Discorsi.* — Ambrogio fu particolarmente valente nell'orazione funebre. Mortogli il fratello Satiro, — in anno incerto fra il 375 e il 379 —, egli tenne due discorsi per lui, l'uno al momento della sepoltura nella cattedrale di Milano, l'altro sette giorni dopo sul sepolcro. Questi furono riuniti nell'opera in due libri *De excessu Satyri fratris sui et de resurrectione mortuorum*. Nel primo l'oratore espone il suo dolore per la perdita fatta, e insieme i suoi motivi di conforto; narra le circostanze della morte del fratello; fa l'elogio delle sue virtù, chiudendo con una preghiera per l'anima sua. Il secondo libro ha carattere più generale. Vi si parla della morte comune a tutti gli uomini, che ci libera dai dolori della vita, e si mostra come essa sia il passaggio alla resurrezione. Di questa l'oratore si occupa particolarmente svolgendo gli argomenti in favore, parte razionali, parte di fede.

De excessu Satyri.

Anche sul corpo di Valentiniano II, seppellito in Milano due mesi dopo la sua uccisione avvenuta (15 maggio 392) in Vienna di Francia per opera di Arbogaste, Ambrogio tenne il discorso funebre, *De obitu Valentiniani consolatio*. Il compianto del morto e l'elogio di lui, — presentato come vecchio di senno seb-

De obitu Valentiniani

bene giovane di anni, — sono fatti con gravità solenne conveniente all'Augusto e al Vescovo; e alla solennità concorrono le citazioni frequenti di passi scritturali. Al tempo stesso circola nell'orazione un calore di sentimento rispondente all'intimità affettuosa dei rapporti, quasi di padre a figlio, interceduti fra Ambrogio e il giovane Valentiniano. Accanto alle virtù private e di governo si esaltano i sentimenti religiosi dell'assassinato; se egli non aveva fatto in tempo a ricevere il battesimo, in compenso morì con il proposito di riceverlo al più presto. S'invoca pertanto da Dio che non lo separi dal padre (Valentiniano I) e dal fratello (Graziano).

De obitu Theodosii.

Anche per Teodosio il grande (m. 17 gennaio 395) Ambrogio pronunciò il discorso funebre. La *De obitu Theodosii oratio* fu tenuta in occasione dei funebri quadragesimali celebrati in Milano prima di trasportare il cadavere imperiale a Costantinopoli. Il figlio e successore Onorio, presente, è paragonato a Giuseppe che rese gli onori funebri al padre Giacobbe; ma Teodosio è dichiarato più felice di Giacobbe per aver abbattuto i tiranni e l'idolatria. Se ne illustrano le virtù e si ricorda in particolare l'episodio della penitenza pubblica (9). Teodosio gode ora nell'altra vita della compagnia di Graziano e di Costantino. Appare nell'orazione la preoccupazione del vescovo per la tranquillità dei successori Arcadio e Onorio ancora adolescenti; viene raccomandata ai popoli, e specialmente all'esercito, la fedeltà verso di loro, in contraccambio dei beneficî ricevuti dal defunto imperatore. Parlando di Costantino, l'oratore fa una digressione piuttosto lunga per raccontare la scoperta della Croce che sarebbe stata operata dall'imperatrice Elena (10).

Altri tre discorsi di Ambrogio, anziché essere pubblicati in opuscoli a sé, vennero incorporati nella sua corrispondenza. Due di essi sono brevi elogi dei martiri Gervasio e Protasio, pronunciati al popolo milanese in occasione della scoperta dei loro corpi (cfr. § 61); il vescovo li ha inclusi in una lettera (la 22) alla sorella Marcellina, in cui racconta la scoperta medesima. Un terzo più lungo discorso, in appendice alla lettera 21 diretta a Valentiniano II, è il *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis*. Si tratta del vescovo della comunità ariana di Milano — da non confondere con quello che era stato l'unico vescovo di Milano prima di Ambrogio — per la quale il governo imperiale reclamava una chiesa della città (§ 61). Il discorso è rivolto al popolo cattolico: il vescovo espone e giustifica il suo contegno di tranquilla resistenza, incoraggia i fedeli a tenere la stessa condotta e attacca quindi Aussenzio (anche personalmente) e gli ariani. Egli li accusa di voler sottomettere la Chiesa all'imperatore, e svolge il tema del « quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo ». — Oltre questi discorsi incorporati alle lettere, anche talune di queste sono veri e propri discorsi.

De basilicis tradendis.

§ 66. *Lettere.* — L'edizione benedettina di S. Ambrogio comprende 91 lettere autentiche distinte in due classi: 63 di cui si può determinare la data, e 28 di data non determinabile. Alla collezione è premessa la lettera con cui Graziano domandò ad Ambrogio di scrivere intorno allo Spirito Santo (§ 64), e alla quale risponde la prima delle lettere ambrosiane. Fa parte pure della collezione una lettera di papa Siricio; e vi sono anche inseriti documenti non epistolari, — come gli atti del concilio di Aquileia (381) presieduto da Ambrogio e il discorso (§ 65) contro Aussenzio, — e anche un testo non cristiano, la *Relatio Symmachi* per la questione dell'altare della vittoria (§ 61). Quest'ultimo scritto è posto prima della lettera 18, che confuta la relazione medesima. Vi sono lettere collettive episcopali (emanate in concilio o no), di cui Ambrogio è il primo firmatario, relative ad affari ecclesiastici di grande importanza e dirette ad imperatori (epp. 10-14) o a papi (ep. 42). Altre invece sono circolari di Ambrogio a colleghi di episcopato, sia sottoposti alla sua giurisdizione metropolitana (ep. 23), sia al di fuori di essa (ep. 15). Parecchie sono lettere del solo Ambrogio ad imperatori per affari ecclesiastico-politici: così la 21 a Valentiniano II circa il conflitto per la chiesa ariana di Milano, la 24 allo stesso sulla missione del vescovo presso l'usurpatore Massimo, la 40 e la 51 a Teodosio sugli affari della sinagoga di Callinico e della strage di Tessalonica. Talune lettere (56, 58-59, 63 circa affari ecclesiastici sono dirette a vescovi o a chiese. Altre lettere a vescovi, ad altre persone ecclesiastiche, a funzionari trattano questioni esegetiche (per esempio 7, 26, 35, 64-71), teologiche (34 sull'anima, 73, 74 sulla Legge), morali (da notare 2, 19 sui doveri episcopali), giuridiche (5, 82). Scarsissime sono quelle con carattere di corrispondenza privata ed intima. Insomma il contenuto e il carattere dell'epistolario ambrosiano è perfettamente conforme a quello degli altri suoi scritti; solo la dizione è ancora più semplice, rapida, efficace di quella delle dissertazioni formali.

§ 67. *Inni.* — S. Ambrogio è considerato come il fondatore dell'innologia ecclesiastica latina, perchè i tentativi di Ilario di Poitiers (§ 51) rimasero intraprese puramente letterarie. Gli ariani conferivano particolare attrattiva al loro culto con il canto di inni da parte dei fedeli: nella lotta con l'arianesimo milanese Ambrogio volle toglier loro di mano quest'arma, introducendo nella liturgia della sua chiesa il canto collettivo di inni sacri composti da lui medesimo. Il tentativo ebbe completo successo, e non solo giovò a mantenere intorno a lui compatti ed entusiasti i fedeli, ma divenne un istituto stabile. Gl'inni di Ambrogio trovarono tutta una serie di imitatori, i cui prodotti ebbero pure impiego nella liturgia. Vennero così a noi tutta una serie di inni detti ambrosiani, senza note esterne per la distinzione fra quelli di Ambrogio e gli altri dei suoi imitatori. Per quattro inni ambrosiani

l'appartenenza ad Ambrogio è assicurata dalla testimonianza di S. Agostino. Essi sono, secondo la denominazione dal primo verso di ciascuno: «deus creator omnium (cantico serale, in cui si ringrazia per il giorno trascorso e si domanda protezione per la notte); «Aeterne rerum conditor» (cantico mattutino); «Iam surgit hora tertia» (per la terza ora del giorno, cioè circa le 9, intorno alla morte del Redentore); «Veni, redemptor gentium», — o, secondo un altro inizio, «Intende, qui regis Israel», — (cantico per il Natale di contenuto dommatico, diretto contro l'arianesimo). In base a questi quattro inni sicuri si è potuta operare una discriminazione nella massa degli inni ambrosiani, e ne sono stati ascritti ad Ambrogio un'altra quindicina, ma per quasi una metà di essi l'attribuzione è contestata (11). Gli inni ambrosiani sono in metro regolarmente quantitativo, versi giambici dimetri catalettici riuniti in strofe di 4 versi: ogni inno è composto di 8 strofe. Anche nello stile e nella lingua sono classici, ma di grande semplicità e vivezza e pieni di sentimento cristiano.

Anche alcuni carmi epigrafici — uno brevissimo per la sepoltura del fratello Satiro — e qualche altra poesia si ascrivono ad Ambrogio. Tutti oggi sono d'accordo che non è suo il *Te Deum* (cfr. § 69).

§ 68. *La letteratura pseudo-ambrosiana.* — Ci è stato tramandato come di Ambrogio già fin dal principio del medioevo un commentario alle 13 epistole paoline (eccettuata, cioè, la lettera agli Ebrei). È un'opera di valore assai notevole per attaccamento al significato letterale, senso critico e storico, originalità di pensiero. Le sue caratteristiche sono del tutto contrarie all'allegorismo edificante ambrosiano; anche lo stile ha un'asciuttezza incisiva assai differente dal tono omiletico di Ambrogio. Pertanto da più secoli è riconosciuto che il commentario non appartiene ad Ambrogio. L'insigne umanista e studioso di letteratura cristiana antica Erasmo di Rotterdam appellò l'autore anonimo «Ambrosiaster» e da allora il nome è rimasto. L'Ambrosiastro non si chiude unicamente nella esegesi del testo paolino; le applicazioni pratiche alle questioni religiose del tempo non mancano, e in particolare l'autore si occupa dei misteri pagani di origine orientale come quelli di Mitra e di Cibele. L'importanza del commentario appare accresciuta in questi ultimi tempi perché se ne sono visti i rapporti con le questioni posteriori intorno alla Grazia (§ 107, nota).

Ambrosiaster.

Presentano caratteri sostanziali e formali così analoghi a questo commentario paolino da dover essere ritenute dello stesso autore le *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* tramandateci fra le opere di S. Agostino. Si tratta di una serie di passi della Sacra Scrittura abbisognanti di chiarimento e perciò denominati «quaestiones» (12). Il loro numero varia (151 — o 150, poichè l'ultima è andata perduta —; 127) secondo le due diverse recensioni (dovute all'autore medesimo)

in cui ci sono giunte; ve n'è anche una terza, ma è un rimaneggiamento medievale.

Tanto l'Ambrosiastro quanto le « Quaestiones » appaiono per argomenti interni essere del tempo di papa Damaso (366-384). Nella tradizione manoscritta dell'Ambrosiastro l'autore del commentario (o almeno di quello alla lettera ai Romani) è indicato con il nome di Ilario; e S. Agostino parla di « Sanctus Hilarius », cioè di Ilario di Poitiers. Naturalmente questa identificazione è inaccettabile, già per ragioni cronologiche. Tutta una serie di congetture sull'autore misterioso è stata fatta ai nostri tempi, specie per opera del benedettino Morin. Particolare fortuna ha goduto l'ipotesi di questo che l'Ambrosiastro sia il giudeo Isacco convertitosi al cristianesimo, poi ricaduto nel giudaismo, che da cattolico fu tra i fautori di Ursino, competitore di papa Damaso. Di quest'Isacco giudeo-cristiano ci è giunta una breve dissertazione sulla Trinità (*Fides Isaatis ex Iudaeo*). In una delle *Quaestiones* si trovano elementi che potrebbero corrispondere a certe indicazioni di Gerolamo riferentisi secondo ogni probabilità a Isacco. Altri elementi, però, della stessa opera sembrano indicare un'autore ex-pagano, attualmente facente parte del clero. Il Morin per suo conto ha abbandonato l'attribuzione ad Isacco, sostituendovene successivamente due altre: Decimo Ilario Ilariano, un alto funzionario di cui non consta neppure che abbia mai scritto nulla; Evagrio di Antiochia, vescovo della comunità antiariana intransigente di Antiochia (m. 393), scrittore anche di opere latine. L'ultima ipotesi sembra la meno attendibile di tutte.

All'Isacco summenzionato sono stati anche attribuiti altri scritti, e in particolare la *Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, consistente in una serie di rubriche in cui vengono riportate successivamente le disposizioni legali (soprattutto penali) del Pentateuco e quelle del diritto romano, con lo scopo di far vedere come le prime siano più antiche ed abbiano servito di modello alle seconde. L'opera fu attribuita nel secolo passato ad Ambrogio, ma l'attribuzione non ha fondamento come non l'ha neppure l'altra a Girolamo. Incerto è anche il tempo di composizione: per il Mommsen essa apparterebbe al 394-395, per altri al 390-438.

Un'altra opera che non deve essere attribuita ad Ambrogio è il così detto « Hegesippus », di cui si parla altrove (§ 70).

§ 69. *Altra letteratura esegetico-omiletica.* — Fortunaziano vescovo di Aquileia al tempo dell'imperatore Costanzo (337-361), di nascita africano, fu autore secondo Girolamo di un commentario ai vangeli scritto « rustico sermone ». Ai nostri giorni si è voluto identificare con quest' opera, altrimenti scomparsa, una *Expositio quatuor evangeliorum* tramandataci fra le opere di S. Girolamo in una complicata tradizione manoscritta (tre recensioni), e che altri invece ritiene di epoca tarda. La questione non è stata ancora sufficientemente studiata.

Fortunaziano di Aquileia.

Zenone di Verona.

A Zenone vescovo di Verona dopo la metà del IV secolo, e non oltre il 380, è attribuita dalla tradizione manoscritta una raccolta di prediche o « tractatus », 104 in tutto, di cui 103 numerati e uno non numerato. Gli ultimi 11 numeri però sono stati aggiunti posteriormente, ed appartengono a vari autori diversi da Zenone; gli altri 93 — raggruppati diversamente nei manoscritti e nelle varie edizioni in due libri — si rivelano effettivamente come opera di uno stesso autore, e nulla impedisce l'attribuzione a Zenone. Non si tratta però di una raccolta regolare e completa, ma piuttosto di materiale messo insieme posteriormente così come è stato trovato. In buona parte abbiamo semplici abbozzi o frammenti di prediche; taluni numeri si ripetono quasi identici, per qualcheduno, piuttostochè di prediche, si tratta di formule liturgiche. Una parte cospicua di questi « trattati » si dirige a catecumeri o a neofiti o comunque illustra la liturgia battesimale. La materia è in parte morale, in parte dommatica: nella prima predominano i temi della continenza e della verginità, nella seconda le polemiche contro ariani, pagani, Zenone è uno scrittore d'arte che adopera con abilità e efficacia tutti gli istrumenti della retorica contemporanea. Larga influenza hanno avuto su lui Tertulliano, Cipriano e Lattanzio, per la parte formale anche uno scrittore romano, Apuleio. Come si vede, si tratta di scrittori africani; e anche il testo biblico adoperato da Zenone è quasi identico a quello di Cipriano. Si deve concludere pertanto che egli fosse di origine e di educazione africana.

Gaudenzio di Brescia.

Gaudenzio di Brescia, vescovo della città prima della morte di S. Ambrogio (397) e successore di Filastrio (§ 60) fece parte di una ambasceria vescovile inviata dall'imperatore Onorio e da papa Innocenzo I nel 404 o 405 a Costantinopoli in favore del Crisostomo (cf. § 73). Dopo questa data non si sa altro di lui. Egli su domanda del suo amico Benivolo, ex-funzionario imperiale, fece una raccolta di 15 sue prediche: dieci sermoni per la settimana pasquale, quattro discorsi o « tractatus » sui vangeli e un altro sui martiri Maccabei. Oltre questa raccolta fatta dall'autore ci sono pervenute di lui altre quattro prediche: « De ordinatione sua »; « De dedicatione basilicae »; « De Petro et Paulo »; « De vita et obitu B. Philastrii ». Di quest'ultima predica si è impugnata l'autenticità dal Marx, ma la tesi di questo non è stata accettata. Abbiamo di Gaudenzio anche due lettere di esegesi scritturaria (che figurano come serm. 18 e 19). Le sue prediche sono interessanti teologicamente, e notevoli anche per la concisione, semplicità ed efficacia della forma.

Cromazio di Aquileia.

Cromazio vescovo di Aquileia (c. 387-407), che fu in relazione con eminenti letterati cristiani quali Rufino e Girolamo, ci ha lasciato 18 prediche, e cioè un sermone « de octo beatitudinibus » e 17 « tractatus » su alcuni capitoli di

S. Matteo, i quali ultimi sembrano un frammento di un'opera generale sul I vangelo. Sono apocrife due lettere di Cromazio e Eliodoro di Altinum (presso Aquileia, oggi distrutta) a Girolamo, la seconda delle quali è premessa al così detto Martirologio Geronimiano.

Niceta di Remesiana.

Niceta vescovo di Remesiana (oggi Bela Palanka in Serbia, presso Nisch), appartenente ad una contrada intermedia fra l'Oriente e l'Occidente, fu per coltura e relazioni un personaggio cospicuo del mondo ecclesiastico latino. Venne ripetutamente in Italia, e fu assai amico di Paolino di Nola, che gli ha dedicato un carme (§ 92), dal quale apprendiamo quasi tutto quello che sappiamo di lui. Viveva ancora nel 414. Egli compose sei libri d'istruzione per i catecumeni (« ad competentes » o « competentibus »), giuntici in maniera assai frammentaria. Del primo libro, che insegnava ai candidati al battesimo la condotta da tenere, e del secondo, che trattava degli errori pagani (« de gentilitatis erroribus »), abbiamo qualche frammento. Il terzo libro, che trattava « De fide unicae maiestatis », cioè dei domma trinitario, lo possediamo probabilmente intero, i due parti tramandataci come trattasit a sè: una, « De ratione fidei », sostiene l'uguaglianza di natura del Figlio col Padre, il secondo « De Spiritus Sancti potentia », quella dello Spirito Santo. Il quarto libro era diretto contro le genealogie astrologiche, ed è andato completamente perduto. Possediamo invece intero il quinto, « De symbolo », che può essere messo accanto all'opera analoga di Rufino (§ 74) per la sua importanza come una delle prime esposizioni nella letteratura cristiana occidentale del Simbolo apostolico. Al pari di Rufino, Niceta dipende in questa trattazione dalle *Catechesi* di Cirillo di Gerusalemme (metà del IV secolo). Perduto è il sesto, che trattavasi « de agni paschalis victima ».

Probabilmente una specie di appendice al terzo libro era il sermone o trattato *De diversis appellationibus*, sui diversi nomi dati a Cristo nella Sacra Scrittura. La tradizione manoscritta, per verità, non dà il nome di Niceta (in un manoscritto si fa invece quello di Agostino); ma lo scritto compare al seguito dei frammenti del III libro di Niceta, e si collega con il contenuto di questo.

Due prediche di Niceta in stretto nesso fra loro sono il *De vigilis servorum Dei* e *De psalmodiae bono* (o piuttosto *De utilitate hymnorum*), sull'ufficio divino e i canti liturgici. Ambedue le prediche ci sono arrivate, oltrechè nella redazione originale, in un rimaneggiamento posteriore.

Sappiamo di Niceta che aveva composto un opuscolo « ad lapsam virginem ». Si è fatta naturalmente la questione se esso non sia da identificare con il *De lapsu virginis consecratae* che abbiamo incontrato fra le opere dubbie di S. Ambrogio (§ 63). Diversità di stile, però, esistono anche fra il detto scritto e quelli sicuri di Niceta. Altri pertanto pre-

feriscono ritrovare lo scritto di Niceta in una *Epistola ad virginem lapsam* anonima, che è stata recentemente pubblicata e che riguarda pure una vergine venuta meno al suo voto contraendo matrimonio.

Sappiamo di Niceta — è Paolino di Nola che ce lo dice — che egli si era interessato al canto liturgico anche praticamente, con il comporre inni. Questi gli servivano per la propaganda religiosa fra i barbari della sua contrada. Poiché, ora, una serie di manoscritti del *Te Deum* ascrivono questo inno a Niceta, l'attribuzione sarà accettabile a preferenza di tutte le altre ad Ilario, Ambrogio, Agostino, etc. Il *Te Deum* è scritto in prosa ritmica, nella quale sono impiegate con accortezza letteraria e senso religioso formule liturgiche antecedenti. L'inno di maestosa celebrazione della grandezza divina, che n'è venuto fuori, ebbe rapido successo e si diffuse per tutta la chiesa. Esso è rimasto fino ad oggi uno dei pezzi più celebri della liturgia ecclesiastica, anche e soprattutto per l'uso fattone nelle celebrazioni ecclesiastiche di gioiosi avvenimenti religiosi e civili.

NOTE AL CAPITOLO DECIMO.

§§ 61-67. Su S. Ambrogio v. SCHANZ, IV, 1, §§ 908-944, 947 e (inni) 862-863; BARDENHEWER, III, § 36; H. v. CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker* (Berlin, 1929); J. R. PALANQUE, *S. Ambroise et l'empire romain* (Paris, 1933) — questi vorrebbe fissar la data di nascita al 339. Un appendice (la 2.ª) è dedicata ai trattati biblici —; W. WILBRAND, *Zur, Chronologie einiger Schriften d. h. Ambrosius*, in *Hist. Jahrbuch*, XLI (1921), p. 1.

L'edizione dei Benedettini di S. Mauro (Parigi, 1686-1690) è riprodotta in MIGNE, XIV-XVII (l'ultimo vol. contiene gli scritti pseudoambr.). La nuova edizione di P. A. BALLERINI (Milano, 1875-1886) non rappresenta un vero progresso su quella maurina, pur avendo utilizzato nuovi manoscritti milanesi. Nel CSEL sono stati pubblicati soltanto gli scritti esegetici (compresi il « De bono mortis » e il « De fuga saeculi »), dallo SCHENKL, XXXII, 1, 2 (1897) e 4 (1902) e dal PETSCHENIG (gli scritti sui Salmi), LXII (1913) e LXIV (1919). Del *De virginibus* ed. critica di O. FALLER, nel « Florilegium » di Bonn (1933). Il primo discorso funebre per Satiro è stato pubblicato dallo SCHENKL in *Ambrosiana* (Milano, 1897). Per varie edizioni (e studi) degli inni ed epigrammi ambrosiani v. SCHANZ e BARDENHEWER.

(1) La Vita scritta da Paolino in MIGNE, XIV, 27.

(2) La data finora accettata era la seconda; Campenhausen (v. sopra) sostiene ora la prima.

(3) Sulla utilizzazione di Filone v. ora H. LEWY, *Neue Philontexte in der Ueberarbeitung des Ambrosius*, nei *Sitzungsberichte* dell'Accademia di Berlino, 1932, p. 23.

(4) *Ep.*, 84, 7.

(5) V. i *Prolegomena* al « De officiis » di E. BURGI, nella *Festschrift* « Stella Matutina », I (1931), p. 43 e WILBRAND, l. c., p. 14 s.

(6) V. D. TH. MICHIELS, in *Jabrbuch für Liturgiewissenschaft*, III (1923), p. 105. e la pref. del Faller alla sua ed. (v. sopra).

(7) Cfr. tuttavia D. G. MORIN, *Pour l'authenticité du « De Sacramentis » et de l'« Explanatio symboli » de S. A.*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII (1929), p. 86.

(8) Sul genere retorico del primo discorso per Satiro v. BR. ALBERS in « Festgabe Ehrhard » (Bonn, 1922), p. 24.

(9) Sulla penitenza pubblica di Teodosio, oltre questo passo (c. 34) del *De obitu Theodosii*, v. l'ep. 51 di Ambrogio all'imperatore. I particolari drammatici (Teodosio arrestato dal vescovo sulla soglia della chiesa; lunga sua penitenza) dati dagli storici greci del V secolo Sozomeno e Teodoreto non risultano dai testi ambrosiani (nè da altre testimonianze di Rufino e di S. Agostino).

(10) È una delle più antiche testimonianze della tradizione circa la scoperta della Croce per parte dell'imperatrice madre Elena (S. Elena). Come è noto, Eusebio di Cesarea nella Vita di Costantino nulla ci dice di tale scoperta.

(11) Nuova edizione critica degli inni attribuiti ad Ambrogio in *Early Latin Hymns, with introduction and notes, by the late* A. S. WALPOLE (London, 1922).

§ 68. Sull'Ambrosiastro e la letteratura affine v. SCHANZ, IV, 1, §§ 945-946; BARDENHEWER, § 36, 5 b-c, 3 c. Sull'Ambrosiastro v. ora anche A. SOUTER, *Earliest latin Commentaries on the Epistles of St. Paul* (London, 1927); H. KOCH, *Der Ambrosiaster u. zeitgenössische Schriftsteller* (in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, XLVII (1928), p. 1; e gli scritti citati sotto, n. 12. Per i rapporti con Agostino e Pelagio v. ai rispettivi capitoli. — Ormai lo stesso Morin conferma (cfr. *Revue Bénéd.*, 1928, p. 251) che l'enimma dell'autore dell'Ambrosiastro è insolubile.

Ed. dell'Ambrosiastro in MIGNE, XVII, 45; delle *Quaestiones*, ivi, XXXV, 2213, e di SOUTER in CSEL, L (1908).

La *Fides Isaatis* in MIGNE (serie greca) XXXIII, 1541. Nuova ed. di SOUTER in *Journal of Theol. Studies*, XXXI (1929-1930), p. 1.

La *Collatio* è stata edita dal MOMMSEN nella « Collectio librorum iuris anteiustinianei, III (Berol., 1890), p. 136.

(12) V. G. BARDY, *La littérature patristique des « Quaestimes et Responsiones » sur l'Écriture Sainte*, in *Revue biblique*, XLI (1932), p. 210, 341, 515; XLII (1933), p. 14, 328; e P. DE LABRIOLLE, *La réaction payenne* (Paris, 1934), p. V, c. II. Ambedue si occupano ex-professo dell'Ambrosiastro.

§ 69. Su Fortunaziano d'Aquileia v. SCHANZ, IV, 1, § 961; BARDENHEWER, III, § 34, 5. — L'*Expositio* in MIGNE, XXX, 531 (prima recensione); su di essa B. GRIESSER in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LIV (1930), p. 40.

Su Zenone di Verona v. SCHANZ, IV, 1, § 949; BARDENHEWER, III, § 34, 1. Ed. in MIGNE, XI, 253; nuova ediz. senza vero progresso, nonostante l'utilizzazione di nuovi manoscritti, ma con ampio corredo bibliografico, del GIULIARI (Verona, 1883, 1900²). Per altri contributi alla critica testuale v. SCHANZ e BARDENHEWER.

Su Gaudenzio v. SCHANZ, IV, 1, § 961; BARDENHEWER, III, § 34, 4. — Ed. in MIGNE, XX, 323.

Su Cromazio v. SCHANZ, IV, 1, § 948; BARDENHEWER, § 36, 14. Ed. in MIGNE XX, 247.

Su Niceta v. SCHANZ, IV, 1, §§ 964-966; BARDENHEWER, III, § 41; BURNS (v. appresso). Ediz. delle *Instructiones* e del *De appellationibus* in MIGNE, LII, 847; del *De vigiliis e De psalm. bono* (nella rec. secondaria), ivi, LXVIII, 365 (attr. a Nicezio di Treviri); dell'*Epistola ad virg. lapsam* per opera del MORIN, in *Revue Bénéd.*, XIV (1897), p. 198. Nuova edizione completa (compreso il *Te deum*, in 3 recensioni) di A. E. BURN, *Niceta of Remesiana. His life and works* (Cambridge, 1905), Nuova ed. del *De vigiliis* e *De psalm. bono* di C. H. TURNER, in *Journal of theol. Studies*, XXII (1921), p. 305, e XXIV (1923), p. 225 — Cerca di precisare le varie aggiunte che sarebbero state fatte al *Te Deum* dopo il v. 21, termine originario, M. FROST, *Notes on the Te Deum*, in *Journal of Theol. St.*, XXXIV (1933), p. 250.

CAPITOLO UNDECIMO.

LETTERATURA STORICA ED ERUDITA. RUFINO DI AQUILEIA.

SOMMARIO. — § 70. Lavori cronografico-storici. — § 71. Sulpicio Severo e la letteratura agiografica. — § 72. Letteratura di pellegrinaggi. — § 73. Lettere di papi. — 74. Rufino di Aquileia.

§ 70. *Lavori cronografico-storici.* — Non ha propriamente carattere letterario, ma puramente documentario, il così detto «Cronografo del 354», denominato dall'anno originario della compilazione. Esso risulta di una quantità di elementi cronografico-storici diversi, la maggior parte dei quali non ha nessun carattere cristiano. Abbiamo così un calendario, un elenco di fasti consolari, un elenco dei prefetti della città, una cronaca della città di Roma, una descrizione di Roma. Accanto a questi elementi profani troviamo però anche un elenco delle Pasque per gli anni 312-411 (da prima esso giungeva solo fino al 358); un elenco dei giorni commemorativi dei vescovi romani fino a papa Giulio, morto nel 352 (*Depositio episcoporum*) e dei martiri romani (*Depositio martyrum*); un elenco dei vescovi romani da S. Pietro a Liberio (352-369), del quale ultimo viene data soltanto l'anno dell'elevazione. Vi è anche una cronaca universale, che è un rimaneggiamento e una prosecuzione della cronaca d'Ippolito (§ 1). Nella prima pagina del calendario è fatto il nome, a quanto pare come illustratore del medesimo, del calligrafo Furio Dionisio Filocalo, che ritroveremo a proposito degli epigrammi di papa Damaso (§ 89).

Cronografo del 354.

Una traduzione del *De Bello Judaico* di Giuseppe Flavio, attribuita nel medio evo ad un certo Egesippo, porta questo nome per un equivoco: Egesippo non è che corruzione di Iosephus o Iosippos, cioè del nome stesso dell'autore originale. Una categoria di manoscritti ha questa attribuzione a Egesippo, un'altra a S. Ambrogio; ma l'opera sembra piuttosto di un ebreo convertito. Gli indizi interni la fanno collocare a circa il 370. È un libero rimaneggiamento dell'opera flaviana: vi sono omissioni e aggiunte e gli ultimi tre libri sono ristretti in uno solo (cinque libri invece di sette). Il traduttore-rielaboratore ha introdotto nell'opera

Pseudo-Egesippo.

giudaica lo spirito cristiano, che gli fa considerare la catastrofe del popolo deicida come una punizione del Cielo. Egli, come risulta dall'introduzione, aveva scritto anche una specie di parafrasi storica dei quattro libri dei Re, che è andata perduta. Allo stesso autore apparterebbe una *Passio Machabaeorum* ancora inedita.

Un Quinto Giulio Ilariano, probabilmente vescovo nell'Africa proconsolare, redasse nel 397 in forma estremamente rozza una *De Ratione paschae et mensis*, sul calcolo della Pasqua, e un *De cursu temporum* (nelle edizioni più antiche il titolo è «De mundi duratione»), rielaborando un'opera unica da lui composta antecedentemente. Il secondo scritto è una specie di cronologia universale, che pone la fine del mondo al termine del quinto secolo e si chiude con una descrizione apocalittica di questa fine medesima e del millennio. L'opera testimonia l'interessamento cristiano per i calcoli delle epoche mondiali e per la fine del mondo e la persistenza delle credenze millenaristiche. Ilariano.

§ 71. *Sulpicio Severo e la letteratura agiografica.* — Sulpicio Severo nacque in Aquitania da nobile famiglia circa il 370; fu avvocato di grido; poi, mortagli la moglie, si ritirò dal mondo (c. 392) facendosi monaco, sotto l'influenza del padre del monachesimo gallico, S. Martino di Tours. Sua residenza fu la solitudine di Primuliacum (Prémillac in Linguadoca), ove svolse una attività letteraria a scopo d'istruzione ecclesiastica e di edificazione. È dubbia l'esattezza della notizia data da Gennadio ch'egli sia stato prete. Morì tra il 420 e il 425.

Opera assai notevole di lui sono i *Chronicorum libri duo*, un compendio cronologico di storia antico-testamentaria ed ecclesiastica. Per la storia neotestamentaria l'autore si contenta di poche notizie sulla nascita e la morte del Redentore. La parte della storia ecclesiastica tratta così delle persecuzioni come delle lotte con le eresie, e giunge fino al consolato di Stilicone nel 400. L'autore si è servito di Eusebio di Cesarea e anche di fonti cronologiche profane; per la parte contemporanea ha messo a profitto le sue conoscenze personali. Notevole è il senso critico dell'opera; la forma è classica ed imita gli storici Sallustio e Tacito. Nonostante questi suoi pregi — o forse appunto per questo suo carattere scientifico — essa non ebbe grande fortuna.

Divennero invece popolarissimi gli scritti dello stesso autore su S. Martino. Una *Vita Sancti Martini* fu scritta da lui prima ancora della morte del santo (m. 397), ma venne pubblicata solo alcuni anni dopo. Tre lettere ad amici e parenti trattano pure della vita e della morte di lui. Ma il vero complemento della Vita è costituito dai due Dialoghi — il primo diviso in due in parte dei manoscritti e nelle antiche edizioni — dedicati a illustrare le virtù e i fatti meravigliosi di Martino ed a paragonarli con quelli dei monaci d'Egitto. Occasione ai dialoghi dà appunto il ritorno dall'Egitto di un Postumiano,

che racconta a Sulpicio ed a Gallo, discepoli di S. Martino, le gesta dei monaci di là. Risponde allora Gallo narrando quelle del suo maestro. Nei *Dialoghi*, più ancora che nella *Vita*, l'amore del meraviglioso e l'entusiasmo per il santo celebrato si danno libero corso a scapito del senso storico. Letterariamente si afferma in questi scritti una notevole capacità narrativa; la forma è più popolare che nella Cronaca, ma tuttavia sempre assai curata.

Le tre lettere su S. Martino già menzionate sono l'unico resto autentico dell'epistolario sulpiciano, che pare sia stato piuttosto abbondante. Sette altre lettere contenute nelle edizioni sono probabilmente apocrife.

Alla letteratura agiografica sulpiciana possiamo avvicinare il *De laude sanctorum* di Vittricio vescovo di Rouen da c. il 380 a c. il 407, opuscolo in cui si raccomanda la devozione verso i santi; e due lettere di Vigilio vescovo di Trento (385-405: perì ucciso dai pagani), una diretta a Simpliciano vescovo di Milano, l'altra a S. Giovanni Crisostomo vescovo di Costantinopoli, ambedue narranti il martirio inflitto dai pagani nel Trentino (a. 397) ai chierici della chiesa di Trento Sisinnio, Martirio e Alessandro che tentavano di evangelizzarli.

Alla fine del IV secolo e al principio del V possiamo collocare la prima grande fioritura della letteratura agiografica, la quale in questo primo periodo consiste quasi unicamente in passioni di martiri. A differenza degli Atti di martiri dei primi secoli di cui abbiamo parlato (§ 6), si tratta ora non di narrazioni redatte da testimoni o su atti processuali o comunque in base al ricordo recente degli avvenimenti; ma di elaborazioni letterario-edificanti di carattere fantastico e convenzionale. Il nome del martire, le testimonianze del culto, qualche iscrizione, qualche vaga tradizione sono la scarsa suppellettile storica di queste narrazioni, e talora anch'essa è più o meno mancante. Gli scrittori, quasi sempre anonimi (molti erano monaci), hanno ancora uno scopo apologetico contro il paganesimo, che si palesa nei discorsi messi in bocca ai martiri innanzi ai giudici e nei miracoli che talvolta si compiono a scorno delle divinità pagane; ma più ancora mirano ad esaltare la fortezza degli atleti della fede, abbondando fino all'inverosimile nella enumerazione dei supplizi più atroci. Essi perseguono soprattutto scopi di edificazione e di propaganda religiosa entro le comunità cristiane in favore del culto dei martiri e delle loro reliquie, ma altresì della vita ascetica e della verginità, — accompagnate dalla distribuzione ai poveri delle ricchezze, — di cui son presentati come seguaci i martiri medesimi. Anche l'esaltazione di santuari locali entra per larga parte in questa letteratura, e tanto più quanto più si va innanzi nel tempo.

Dalla celebrazione dei martiri la letteratura agiografica passò — e lo abbiamo già visto in Sulpicio Severo — a quella degli asceti

e dei monaci, martiri volontari; vi si aggiunsero ben presto le vite dei vescovi che più avevano lasciato fama di santità e di bontà, e che anch'essi vennero considerati largamente quali campioni dell'ascetismo. Si creò in tal modo accanto alla categoria dei santi martiri quella dei santi « confessori », dando un nuovo senso alla parola precedentemente usata per quelli che avevano confessato il Cristo nelle persecuzioni senza perdere la vita.

§ 72. *Letteratura di pellegrinaggi.* — È un genere letterario formatosi nel IV secolo per effetto del nuovo costume devoto di pellegrinare ai luoghi santi. Il più antico esemplare del genere a noi pervenuto è l'*Itinerarium burdigalense*, in cui un pellegrino anonimo narra il suo viaggio da Bordeaux a Gerusalemme passando per Costantinopoli — ove il viaggiatore arrivò nel maggio 333, — e il ritorno per Costantinopoli e Roma a Milano. Non è propriamente un giornale descrittivo e narrativo, ma un'indicazione delle tappe successive con le distanze dall'una all'altra, a cui si aggiunge per la parte palestinese il registro delle cose più notevoli.

Itinerarium Burdigalense.

Nel 1887 venne pubblicata dal Gamurrini, ed ascritta ad una S. Silvia di Aquitania, una *Peregrinatio ad loca sancta*, mutila al principio e alla fine e con lacune anche nell'interno del testo, parzialmente colmate da una scoperta posteriore. È un racconto di viaggio in forma di lettera diretta da una religiosa ad altre religiose. La pellegrina appartiene alle classi elevate e viaggia con gran seguito. Al principio del testo a noi pervenuto essa ascende al monte Sinai venendo da Gerusalemme; vi si parla poi di altre escursioni fatte in Palestina ed in Egitto, sempre da Gerusalemme, ove la scrittrice si trattiene già da tre anni. Le celebrazioni liturgiche gerosolimitane sono descritte in una lunga appendice apposita, di particolare importanza per la liturgia. Lasciata Gerusalemme, la pellegrina si reca in Mesopotamia e poi a Costantinopoli, facendo per strada altre escursioni. La scrittrice mostra in generale, insieme con la profonda pietà che la spinge a visitare i luoghi biblici o altrimenti di carattere religioso, uno spirito vivo che s'interessa a tutto ciò che vede.

Peregrinatio Aetheriae.

L'attribuzione dello scritto a S. Silvia sorella di Rufino, il ministro di Arcadio (in realtà cognata e di nome Silvania o Silvina), fatta dal primo editore, non riposa su solide fondamenta. In base a indicazioni del monaco spagnolo o galiziano Valerio del VII secolo si è potuta identificare la scrittrice con una Eteria o Egeria (la tradizione manoscritta è oscillante: altre forme Echeria, Eicheria, etc.). In quanto alla patria della scrittrice, l'unico indizio è un confronto da essa fatto tra l'Eufrate e il Rodano: dovremo dunque pensare che essa appartenga alla Francia Meridionale. La lingua presenta caratteri provinciali. Non risulta dalla testimonianza suddetta del VII secolo che essa

fosse spagnuola o galiziana, come altri ha preteso. Per il tempo si ammette generalmente la fine del IV secolo; lo scritto è posteriore in ogni caso al 363, forse anteriore al 394. Termine *a quo* sarebbe la traduzione di S. Gerolamo dell'« Onomasticon » di Eusebio, di c. il 390 (§ 77), ove ne fosse accertato l'impiego. Un tentativo fatto di trasportarlo nel VI secolo non ha avuto alcuna fortuna.

§ 73. *Lettere di papi.* — Carattere puramente documentario, per la storia ecclesiastica e altresì per quella del diritto canonico, hanno le lettere dei papi, di cui passeremo qui in rassegna quelle del IV secolo e della prima metà del V, fino a S. Leone Magno. Esse ci sono pervenute generalmente in raccolte documentarie (in particolare attinenti ai grandi concili) compilate in servizio del diritto canonico o della polemica dommatica. Sovente sono frammentarie; talune in traduzione greca. Generalmente per ogni papa si sono unite alle lettere di lui altre a lui dirette e persino scambiate fra terzi, ma riguardanti gli stessi argomenti (il numero progressivo delle lettere di un papa è quindi in molti casi superiore a quello delle lettere effettivamente sue).

Due lettere di papa Giulio (337-352) appartengono alla storia del conflitto ariano; falsificazioni degli eretici apollinaristici (cfr. § 64) sono vari scritti attribuiti allo stesso pontefice. Pure al conflitto ariano si riferiscono le dodici lettere, in parte frammentarie (una in greco), di papa Liberio (352-366). Quattro di esse (probabilmente del 357) sono documenti capitali nel *dossier* della tanto disputata « caduta di papa Liberio », cioè della cedevolezza dimostrata dal vescovo di Roma verso la fazione arianeggiante e antiatanasiana per ottenere dall'imperatore Costanzo il richiamo dall'esilio. Ilario di Poitiers le ritenne autentiche (cfr. § 49).

Anche le nove o dieci epistole di Damaso (366-384) riguardano controversie dommatiche (oltre l'arianesimo, l'apollinarismo). Altre di lui concernono invece questioni di diritto canonico: e a lui risalirebbe, non a Siricio, la prima « decretale », cioè la prima di quelle lettere in cui i papi emanavano responsi alle consultazioni di diritto canonico loro rivolte. Due lettere private di Damaso a S. Gerolamo (382-384), accompagnate dalle risposte di questo, riguardano questioni esegetiche. Viene assegnata da taluni critici a questo pontefice — più precisamente al Sinodo romano del 382 tenuto sotto di lui — una parte del così detto *Decretum Gelasianum* (§ 145).

Nelle sei o sette lettere di papa Siricio (384-399) le decretali prendono il passo sulle lettere dommatiche: famosa è quella del 385 a Imerio di Tarragona. Invece le tre lettere di Anastasio I (399-402) riguardano la condanna delle dottrine origeniane (cfr. § 74).

Abbondante più di tutte le precedenti è la raccolta di lettere di papa Innocenzo I (402-417). Sono trentasei lettere, talune delle quali

decretali delle più tipiche per le formulazioni precise e autoritarie. Egli deve esser considerato come uno dei fondatori del genere. Ricordiamo l'ep. 2 a Vittricio di Rouen (a. 404), l'ep. 6 a Esuperio di Tolosa (a. 405). Molte riguardano gli avvenimenti ecclesiastici del tempo, in particolare la questione di S. Giovanni Crisostomo vescovo di Costantinopoli, ripetutamente deposto e inviato in esilio (apocrifa però è la corrispondenza attribuita in proposito al papa con l'imperatore Arcadio). Importantissime sono le tre lettere (n. 29-31), del gennaio 417, in cui si condanna il pelagianesimo (§ 95).

Anche talune delle quindici lettere di Zosimo (417-418) riguardano la questione pelagiana. Da principio piuttosto conciliante, il pontefice emise poi, su pressione dell'episcopato africano e dell'imperatore, la famosa *Epistola tractoria*, condanna definitiva del pelagianesimo, della quale non ci rimangono che frammenti. Altre lettere di Zosimo riguardano il primato del vescovo di Arles in Gallia e contrasti giurisdizionali con la chiesa africana. A questo secondo tema si riferiscono anche lettere di Bonifacio I (418-422); altre, delle nove che abbiamo di lui, riguardano affermazioni della giurisdizione romana sull'Illirico, per mezzo del così detto vicariato di Tessalonica.

Celestino I (422-432) inviò in Gallia una lettera (n. 21) di grande importanza per le questioni semipelagiane (§ 119). In appendice a questa lettera abbiamo una raccolta di decisioni romane sulle questioni della grazia («Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei»), che è una compilazione privata, non appartenente al pontefice. La maggior parte delle sedici lettere di Celestino riguardano la condanna di Nestorio e dell'eresia nestoriana (§ 118-119), condanna avvenuta nel concilio di Efeso del 431 e alla quale il pontefice ebbe gran parte. Anche le lettere di Sisto III (432-440), otto in tutto, riguardano la questione nestoriana e più particolarmente i rapporti fra i vescovi del patriarcato antiocheno, meno ostili a Nestorio, e il patriarca di Alessandria, capo della corrente antinestoriana estrema.

§ 74. *Rufino di Aquileia.* — Nacque circa il 345 nel circondario di Aquileia, probabilmente a Concordia (città oggi non più esistente). Studiò a Roma e vi conobbe Girolamo, studente anch'esso. Datosi a vita ascetica, la praticò in un circolo monastico di Aquileia, ove tornò ad incontrarsi con Girolamo, rendendosene più intima la loro amicizia. Scioltosi questo gruppo monastico, Rufino si recò nel 371 con la ricca patrizia romana Melania (la vecchia) in Oriente, la culla dell'ascetismo, scuola e meta di tutti gli asceti di allora. Visitò lungamente i diversi aggruppamenti ascetici dei deserti egiziani; ma accrebbe altresì in Egitto la sua coltura ecclesiastica alla scuola di Didimo il cieco in Alessandria. Si familiarizzò soprattutto con Origene, divenendone grande ammiratore. Colà subì anche persecuzioni dagli ariani. Nel 377-378

passò dall'Egitto a Gerusalemme, e fondò un monastero presso quello che Melania aveva fondato sul monte degli Olivi. Questi chiostri servivano già allora di rifugio per gli studiosi e gli scrittori, fornendo ad essi insieme con il mantenimento la suppellettile scientifica necessaria per la loro attività; e in pari tempo facevano in qualche modo le veci delle ville di campagna e delle stazioni climatiche odierne. Rufino visse colà venti anni, tutto dedito agli studi ed a opere pie, e fu anche consacrato prete dal vescovo Giovanni di Gerusalemme. Nel 386 Girolamo era venuto a stabilirsi nei dintorni di Gerusalemme, a Bethlehem. A turbare l'armonia fra i due amici sopravvennero le contese per Origene, fino allora ferventemente studiato da ambedue. Di quell'antico padre della chiesa greca cominciava (o tornava) ad essere fortemente discussa la ortodossia. Nel 394 scoppiò a questo proposito un aspro conflitto fra Giovanni di Gerusalemme ed Epifanio vescovo di Salamina (oggi Costanza, in Cipro) e capo del partito antiorigenista nella sua qualità di gran cacciatore di eretici (cfr. § 60). Rufino stette con Giovanni, Girolamo prese le parti di Epifanio; e ne venne fra i due un'aspra polemica. Pure per questa volta si arrivò ad una riconciliazione.

Nel 397 Rufino tornò in Italia, seguito due anni dopo da Melania. Stabilitosi a Roma, egli pubblicò una traduzione dell'opera dommatica fondamentale di Origene, *De Principiis*, espurgandone il testo — che egli pretendeva alterato da eretici — dei passi non ortodossi. Pubblicò pure la traduzione dell'apologia di Origene scritta da Panfilo di Cesarea. In questa sua opera di propagazione e di difesa di Origene egli si richiamò all'antica ammirazione di Girolamo per il maestro alessandrino. Ciò fu l'occasione fra i due di nuove e più furiose polemiche, con scambio di veri libelli. Rufino dovette giustificare la sua ortodossia anche presso il vescovo di Roma Anastasio (cfr. § 73). Nel 400 Ruffino si era ritirato ad Aquileia presso il vescovo Cromazio (§ 69), suo amico fedele. Sotto la minaccia dei Visigoti lasciò Aquileia per rifugiarsi in un chiostro di Melania presso Terracina (c. 407-408); quindi, assediata Roma da Alarico, passò in Sicilia ove morì a Messina nel 410.

Rufino fu soprattutto un propagatore della letteratura ecclesiastica greca in Occidente mediante traduzioni, ed esercitò per questa via una funzione colturale di primo ordine. Ancora oggi questa sua attività conserva valore, perché in taluni casi (specialmente per Origene) le traduzioni rufiniane tengono per noi il posto degli originali perduti. Certo, questa sostituzione è estremamente imperfetta, perchè Rufino, per metodo deliberato, procedette assai liberamente rispetto ai suoi testi; e ciò non solo per ragioni dommatiche, ma anche per semplici criteri letterari.

L'autore più largamente tradotto da Rufino fu Origene: commentari e omelie sui libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, e l'opera

già nominata *De principiis* (alla traduzione di questa, Girolamo ne contrappose una sua). Rufino tradusse anche, credendolo di Origene, il dialogo del così detto Adamanzio *De recta in Deum fide*, e parte dell'apologia origeniana di Pamfilo (v. sopra). Di autori cristiani più antichi tradusse parte della così detta letteratura pseudoclementina e il rifacimento cristiano dei «Detti di Sesto» (aforismi religioso-morali).

Historia ecclesiastica.

Traduzione particolarmente importante fu quella della *Historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, opera fondamentale per l'antica storiografia ecclesiastica. Anche qui egli si diportò liberamente, riducendo in uno gli ultimi due libri — sono dunque nove invece di dieci —, abbreviando, ma altresì ampliando. Parte di questi ampliamenti rappresentano un effettivo arricchimento del testo con particolari topografici, riferimenti patristici e citazioni testuali. Eliminazioni o attenuazioni furono da lui adoperate rispetto a certe espressioni arianeggianti di Eusebio o a certe asserzioni circa il canone neotestamentario. L'opera fu tradotta per incitamento di Cromazio vescovo di Aquileia, probabilmente nel 403. Alla traduzione Rufino aggiunse una continuazione in due libri dal 324 al 395, la quale però a sua volta è per la massima parte traduzione da Gelasio di Cesarea, scrittore greco contemporaneo (m. c. 395). Rufino tradusse anche vari scritti di autori ecclesiastici greci del IV secolo, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Evagrio Pontico. È incerto se sia una sua traduzione del *De Bello judaico* di Giuseppe Flavio, da non confondersi con il così detto Egesippo (§ 70).

Historia monachorum.

Il monaco Rufino, com'era naturale, s'interessò particolarmente alla letteratura monastica orientale (da Basilio tradusse appunto fra l'altro le due Regole monastiche). A questo interesse fu dovuta la *Historia monacorum in Aegypto sive de vitis patrum*. È una serie di vite di monaci egiziani, assai importante come fonte storica e che divenne in Occidente una gradita lettura. Fino a tempi recenti il libro era stato considerato come originale; ma si è poi scoperto un testo greco, di cui esso sarebbe la traduzione liberamente elaborata. Vi è tuttavia ancora chi sostiene (Reitzenstein) che il latino di Rufino è il testo originale e il greco la traduzione. L'opera latina fu redatta fra il 403 e il 410.

Delle opere originali di Rufino hanno carattere occasionale e personale le due *Apologia ad Anastasium* e *Apologia in Hieronymum*, ambedue dell'a. 400, derivate dalla polemica origeniana. La seconda unisce alla difesa l'attacco violento, donde il nome di «Invectiva», con cui è stata generalmente designata. Invece opera dottrinaria è il *Commentarium in Symbolum apostolorum* (c. 404) ricalcato sulle Catechesi di Cirillo di Gerusalemme (cfr. § 69). L'opera ha grande interesse per la storia del Simbolo romano: essa ci dà il primo testo latino

sicuro e completo del Simbolo apostolico. — Esegesi allegorica influenzata da Origene offrono i due libri *De benedictionibus patriarcharum* (*Gen.*, 49), del 406-407. — Parecchie altre opere esegetiche e dommatiche sono state attribuite a torto a Rufino, mentre è andato completamente perduto il suo epistolario, in cui abbondavano le lettere di carattere edificante.

NOTE AL CAPITOLO UNDECIMO.

§ 70. Sul Cronografo del 354 v. SCHANZ, IV, 1, § 796; BARDENHEWER, III, § 37 5. — Ed. MOMMSEN in « Monumenta Germaniae Historica, Auct. antiquiss. », IX p. 39 (1892) (il calendario nel « Corpus inscript. lat. », I, 1^2, p. 256).

Su « Egesippo » v. SCHANZ, IV, 1, § 811; BARDENHEWER, III, § 36, 3 (attribuito a S. Ambrogio). — Ed. in MIGNE, XV, 1961; nel CSEL, LXVI (1932), dell'USSANI (solo il testo e l'apparato, non ancora i prolegòmeni). V. ora C. BRACKMAN, *Ad Hegesippum quem edidit V. Ussani*, in *Mnemosyne*, LX (1932), p. 321.

Su Ilariano, v. BARDENHEWER, III, § 37, 6. — Ed. in MIGNE, XIII, 1097. Del *De cursu* nuova ediz. nella « Bibl. Teubner. » di C. FRICK, in *Chronica minora*, I (1892), p. 153.

§ 71. Su Sulpicio Severo v. SCHANZ, IV, 1, § 1186-1189; BARDENHEWER, III, § 29, 3-5 — Ed. in MIGNE, XX, 95; in CSEL, I (1866), dello HALM.

Su Vittricio v. SCHANZ, IV, 1, § 948; BARDENHEWER, III, § 27, 5. — Ed. in MIGNE, XX, 443.

Su Vigilio v. SCHANZ, ivi; BARDENHEWER, III, § 36, 13. — Ed. in MIGNE, XIII, 549.

Sulla letteratura agiografica v. gli scritti del DELEHAYE citati al § 6.

§ 72. Sull'*Itinerarium* v. SCHANZ, IV, 1, § 812; BARDENHEWER, III, § 29, 1. — Ed. in CSEL, XXXIX (« Itinera Hierosolimitana », ed. GEYER, 1898), p. 1. Su un nuovo man. v. *Estudis eclesiasticos*, IV, (1925), p. 178.

Su Eteria v. SCHANZ, IV, 1, § 962; BARDENHEWWER III, § 29, 2; A. BLUDAN, *Die Pilgerreise der Aetheria* (Paderborn, 1927); J. ZIEGLER, *Peregrinatio Aetheriae*, in *Biblica*, XII (1931), p. 70, 162. C. JARECKI, *Silvaniae Itinerarium* (in *Eos*, XXXI [1928], p. 453, e XXXII [1929], p. 43) ha voluto mettere in dubbio che l'autrice fosse monaca; e pretende che la forma originaria del nome dato da Valerio, Eucheria, derivi da confusione con Eucherio di Lione (§ 122). Data del viaggio sarebbe il 392-395. — Prima ediz. del GAMURRINI — sotto il nome di S. Silvia e insieme col *De mysteriis* e gl'inni di Ilario di Poitiers —, Roma 1887. Ed. GEYER negli « Itinera », citati, p. 35. Nuova ed. di W. HERAEVS (Heidelberg, 1929^3). Sulla lingua V. ora W. VAN OORDE, *Lexicon Aether.* (Amsterdam, 1929).

§ 73. Sulle raccolte canonistiche si veda la classica opera di F. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande*, I (unico uscito), Gratz, 1870. Sulle collezioni e edizioni delle lettere papali dell'evo antico in generale v. SCHANZ, IV, 2, § 1242; BARDENHEWER, IV, § 80; C. SILVA-TAROUCA, *Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi*, in *Gregorianum*, XII (1931), p. 3, 349, 547. — La più ampia raccolta del materiale contenuto nelle collezioni canonistico-conciliari, comprendente anche le lettere dei papi, è la *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* di J. D. MANSI (Flor. et Venet., 1759 ss.). Dal punto di vista critico del tutto insufficiente, essa viene ora sostituita per i concilii ecumenici del periodo 431-879 dall'edizione critica in corso di E. SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum*, 1914 (Strasburgo) e ss. (Berlino e Lipsia). — Una collezione particolarmente importante e ricca

per noi, — contenente soprattutto lettere d'imperatori e di papi, — è la « Collectio Avellana » (così detta da un codice del monastero di Fonte Avellana), pubblicata criticamente da O. GÜNTHER nel CSEL, XXXV, 1-2 (1895, 1898).

Le lettere dei papi fino a Leone Magno escluso sono raccolte in P. COUSTANT, *Epistolae Romanorum Pontificum*, I (Paris, 1721; unico uscito). Questa edizione è riprodotta in MIGNE, VIII, 1349 (Liberio); XIII, 347 (Damaso), 1131 (Siricio); XX, 68 (Anastasio I), 463 (Innocenzo I), 642 (Zosimo), 750 (Bonifacio I); L, 417 (Celestino I), 583 (Sisto III). — Sunto delle lettere papali considerate in questo volume (con indicazione delle diverse edizioni) nei *Regesta Pontificum Romanorum* di PH. JAFFÉ, vol. I (2.° ed. di Loewenfeld, Kaltenbrunner, Ewald, 1885).

Le due lettere di Damaso a Girolamo sono anche nell'epistolario di questo, num. 19 e 35 (ed. HILBERG nel CSEL). La presunta decretale di Damaso « Ad Gallos episcopos » è l'ep. 10 di Siricio in MIGNE, XIII, 1181, e figura come una serie di canoni conciliari (cfr. JAFFÉ prima del n. 286) — Di Anastasio I la 3ª lettera è stata pubblicata ai nostri tempi: v. ed. di J. VAN DEN GHEYN in *Revue d'histoire et littér. rel.*, IV (1899), p. 5. L'ep. 2 Migne = 95 di Girolamo (HILBERG). La prima (JAFFÉ, 282) è pubblicata negli *Acta* dello SCHWARTZ, T. I. (Conc. Ephes.), vol. V, p. 1.ª, pag. 3. Quivi un'altra lettera di Anastasio tradotta dal greco. — Di Innocenzo I una epistola (JAFFÉ, 312) giudicata apocrifa dal Coustant è stata poi sostenuta autentica: essa si trova in MIGNE, CXXX, 709. Le ep. 29-31 di Innocenzo (321-323 JAFFÉ) = ep. di Agostino 181-183 (ed. GOLDBACHER nel CSEL); le ep. 31, 34, 35, 33 (323, 326, 325, 327 JAFFÉ) = 41-44 della « Collectio Avellana ». — Una ep. di Zosimo (JAFFÉ, 337) manca in MIGNE; essa è stata pubblicata in MAASSEN (v. sopra), p. 955. Le ep. 2, 3 e 12 dello stesso (329, 330, 342 JAFFÉ) = 45, 46, 50 dell'Avellana. Le ep. 1, 4-7, 10-11 (328, 331, 334, 332, 333, 340, 341 JAFFÉ) sono nelle *Epistolea Arelatenses* edite da W. GUNDLACH in « Mon. Germ., Epist », III (1892), num. 1, 2, 5, 3, 4, 6, 7. — Le ep. 11-14, 16-19, 22-25 di Celestino I (372-375, 377-380, 385-388 JAFFÉ) sono negli *Acta* dello SCHWARTZ, T. I (Conc. Ephes.), vol. 2, p. 5. — Le ep. 5-6 di Sisto III (391-392 JAFFÉ), ivi, p. 30.

Sulle epistole dei papi di questo paragrafo cfr. SCHANZ, IV, 1, § 948, e 2, § 1242; BARDENHEWER, III, § 39, e IV, § 80, 1; H. GETZENY, *Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo d. Gr.* (Günzburg, 1922).

§ 74. Su Rufino v. SCHANZ, IV, 1, §§ 967-970; BARDENHEWER, III, § 37, 1-4; e in generale la letteratura su Girolamo. Sulla traduzione del *De principiis* v. G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du « De Principiis » d'Origène* (Paris, 1923).

Manca un'edizione delle opere riunite di Rufino. Quella del VALLARSI (Verona 1745) si fermò al I vol., che contiene gli scritti originali (compresi i due ultimi libri dell'*Historia ecclesiastica* e l'*Historia monachorum*). Essa è riprodotta in MIGNE, XXI.

Le traduzioni da Origene sono nelle edizioni di questo: Patrologia greca del MIGNE, XI-XIV, e « Griechische Christliche Schriftsteller » di Berlino, voll. 5-8 di Origene. Qui pure l'Adamanzio (vol. 4). La letteratura pseudoclementina, nella Patrologia greca del MIGNE, I-II, Dei « Detti di Sesto » nuova ed. del GILDEMEISTER (Bonn, 1873).

L'*Historia ecclesiastica* è stata edita dal MOMMSEN nella ed. di Eusebio dei « Griechische christliche Schriftsteller ». — Su questa traduzione v. J. E. L. OULTON, *Rufinu's Translation of the Church Hhistory of Eusebius*, in *Journal of theol. Studies*, XXX (1929), p. 150.

Capitolo Dodicesimo.

S. GIROLAMO.

Sommario. — § 75. Vita. — § 76. Personalità. — § 77. Traduzioni. — § 78. La Bibbia latina. — § 79. Lavori esegetici. — § 80. Lavori storiografici. — § 81. Omelie. — § 82. Scritti polemici (dommatico-morali e personali). — § 83. Epistolario.

§ 75. *Vita.* — Il più fanoso scrittore latino dell'antichità cristiana dopo S. Agostino nacque tra il 340 e il 350, piuttosto vicino alla seconda data che alla prima (forse nel 347). Sua patria fu Stridone, città distrutta già durante la sua vita e che egli dice posta ai confini della Dalmazia e della Pannonia. Si è voluto identificarla con l'attuale Grahovo in Bosnia presso i confini della Dalmazia; e ciò sull'unica base di una iscrizione di lettura incerta. Ora poi l'iscrizione stessa è stata riconosciuta per una falsificazione. Risulta invece che essa non doveva essere lontana da Aquileia e da Lubiana; ed è stato sostenuto con buoni argomenti che l'indicazione della sua posizione ai confini della Dalmazia e della Pannonia debba intendersi del punto in cui le due provincie confinavano con l'Italia. Dovremmo dunque cercare Stridone nella parte nord-orientale della Venezia Giulia (1).

Girolamo era di famiglia cattolica e benestante. Si recò a Roma per il corso di studi superiori, e vi ebbe tra i suoi maestri il celebre grammatico Elio Donato (v. Terzaghi, p. 549). Si sviluppò già allora in lui il gusto letterario e la passione per i libri. Da Roma, per circostanze ignote, si recò nella Gallia Renana, e a Treviri sentì la vocazione religiosa. Tornato in Italia, soggiornò nel circolo di asceti di Aquileia (§ 74), quindi circa il 373 si recò in Oriente, con l'intenzione di andare a Gerusalemme. Colto da malattia ad Antiochia, sostò colà e si dette di nuovo agli studi, specialmente teologici, impadronendosi del greco e della coltura ecclesiastica greca; e frequentò la scuola di Apollinare di Laodicea, lo stesso che fu capo dell'eresia apollinaristica (§ 64). Si dette quindi a praticare l'ascesi, secondo i metodi degli eremiti orientali, nel deserto di Calcide sul confine orientale della Siria detto allora Tebaide Siriaca. Proseguì tuttavia contemporaneamente gli studi, dandosi in particolare all'ebraico.

Rimase nel deserto siriaco circa tre anni (375-378), finché vennero a turbarlo le ripercussioni fra gli eremiti delle contese imperversanti nella chiesa antiochena, ove un molteplice scisma dividerà vecchi e nuovi ortodossi (i primi erano antiariani più intransigenti; cfr. § 53), ariani, apollinaristi. Pur non prendendo propriamente partito, Girolamo ricevette la consacrazione a prete dal vecchio ortodosso Paolino, — anziché da Melezio, il nuovo ortodosso riconosciuto dalla maggioranza della comunità antiochena, — che era il vescovo riconosciuto da Roma. A Roma Girolamo rivolse gli sguardi dal suo deserto, scrivendo a papa Damaso (§ 73)per aver lume nelle controversie antiochene.

Per sfuggire a queste Girolamo partì da Antiochia e fece un soggiorno abbastanza lungo a Costantinopoli — ove giunse nel 379 o al principio del 380, — allargando colà la sua conoscenza della letteratura greca ecclesiastica ed ascoltando le lezioni di Gregorio Nazianzeno, divenuto in quel giro di tempo vescovo della città. Da Costantinopoli si recò insieme con Paolino di Antiochia a Roma al concilio del 382, e vi rimase divenendo consultore esegetico-teologico del papa. A sentir lui (2), si sarebbe pensato addirittura di dargli la successione episcopale. L'intensa propaganda ascetica da lui condotta con le sue vite di eremiti orientali, con le sue lettere e con l'insegnamento orale, fece di lui il centro di un circolo ascetico romano, del quale facevano parte una serie di nobildonne romane, Albina, Marcella, Paola. Questa stessa propaganda, accompagnata da attacchi satirici al clero e all'alto laicato romano, gli suscitò molte antipatie; e succeduto a Damaso Siricio (dicembre 384), questi non gli mantenne la benevolenza del predecessore. L'opposizione si fece così forte che nel corso del 385 Girolamo pensò bene di abbandonare la città, chiamata ora da lui «Babilonia». Accompagnato da Paola con la figlia Eustochio e da varie giovinette romane, Girolamo diresse nuovamente i suoi passi verso l'Oriente. Giunto a Gerusalemme, si recò di là in Egitto ad ascoltare Didimo il cieco (cfr. § 74) ed a visitare i monaci del deserto di Nitria (primavera 386). Nell'autunno del 386 si stabilì a Bethlehem, che rimase da allora in poi la sua dimora fino alla morte. Colà si era pure stabilita Paola facendovi costruire tre monasteri di donne e uno di uomini sotto la direzione spirituale di Girolamo, che tuttavia non vi esercitava funzioni sacerdotali. Nel monastero maschile, in cui Girolamo fungeva da abate, egli aprì una scuola di studi superiori e inferiori.

Sappiamo già (§ 74) la parte assunta da Girolamo nelle controversi origenistiche di Gerusalemme e le polemiche astiose in cui egli s'impegnò con Rufino, attaccato da lui anche dopo morto. Si mescolò altresì nella ripresa delle controversie origenistiche di cui fu protagonista il patriarca Teofilo di Alessandria, ripresa che fu in qualche le-

game con la persecuzione contro S. Giovanni Crisostomo a Costantinopoli (§ 73). Infine prese parte alla lotta contro Pelagio e il pelagianesimo (§ 95), ricevendo anche maltrattamenti corporali dagli avversari. Morì a Bethlehem il 30 settembre 419 o 420.

§ 76. *Personalità.* — Girolamo fu uno delle personalità più discusse già al suo tempo, e poi di nuovo ai tempi nostri. Questa sola circostanza mostra il rilievo della sua figura. La soggettività, l'io, predomina nei suoi scritti più che in ogni altro scrittore cristiano antico; ove si prescinda dalle *Confessioni*, si può dire più (e in ogni caso in maniera diversa, più individuale) che nello stesso Agostino. Tertulliano è quello che si potrebbe mettergli più vicino per la sua indole di uomo e di scrittore. Sentì altamente di sè, e all'orgogliosa coscienza del proprio valore unì una suscettibilità estrema verso le censure e le svalutazioni altrui. Per sua parte fu temperamento vivace fino alla violenza: polemista nato che aveva a disposizione, pronta e ricca, non solo la censura, ma l'ingiuria ed il sarcasmo. Parlò in termini freddi e talora sprezzanti di Ambrogio, tradusse l'invettiva di Teofilo di Alessandria contro Giovanni Crisostomo, fu sul punto di attaccar lite con S. Agostino (3). Si è già detto delle sue satire mordenti ai costumi romani, della violenza delle sue polemiche con Rufino: altre polemiche vedremo nell'enumerazione delle sue opere. Questa vivacità di temperamento, alla quale contribuirono le abitudini e le suscettibilità del letterato, risponde a una effettiva ricchezza e profondità di sentire; e nonostante le esuberanze polemiche, come pure a dispetto del suo intenso ascetismo, Girolamo rimane uno degli scrittori più vivi, più sinceri, della letteratura cristiana antica. Reale e profondo è altresì il suo attaccamento alla Chiesa e alla fede ortodossa, il suo fervore ascetico, il suo desiderio di elevazione spirituale.

Lo stile di Girolamo è al tempo stesso classico e moderno. La lingua latina fu posseduta da lui in tutta la sua proprietà e purezza, e al tempo stesso adattata all'espressione delle nuove idee; il periodo continua la tradizione della forma classica, e tuttavia si piega in nuove flessioni sapienti e al tempo stesso spontanee. È uno scrittore pieno di movimento, di *verve*, che sa toccare ugualmente la corde del sentimento e dell'affetto, e quelle dell'ironia e dell'invettiva.

Nella sua gioventù Girolamo s'impadronì a fondo di tutta la letteratura classica latina, e la serbò come patrimonio perenne. Anche nei suoi tardi scritti, in quelli stessi di carattere più tecnicamente cristiano — come i commentari biblici —, fluiscono le reminiscenze degli autori profani. Celebre è il racconto da lui fatto di un sogno avuto nel deserto di Calcide: Cristo lo rimprovera acerbamente perchè «Ciceronianus es, non Christianus», e lo fa battere con flagelli; egli promette di non leggere più autori profani. L'osservanza

della promessa andrà presa «cum grano salis»; piuttosto sarà da ammettere quel ch'egli scrive (ep. 70) al retore Magno: esser suo proposito di render cristiana, a profitto della Chiesa, la «sapienza secolare». Proposito certamente sincero e in larga misura effettuato, ma che non esclude il gusto letterario, estetico, che Girolamo prendeva alla letteratura profana e alla sua assimilazione.

Non meno forte del letterato e dello scrittore è l'erudito. Egli è il massimo erudito dell'Occidente cristiano nell'antichità, e occorrerà anzi giungere agli uomini del Rinascimento per trovare chi lo agguagli e lo superi. Alla larga conoscenza della dottrina antica ne unisce una, si può dire, totale della produzione cristiana anteriore e anche contemporanea a lui. Le sue conoscenze linguistiche furono altresì molto superiori a quelle degli altri scrittori latini cristiani. Già il suo pieno possesso del greco rappresenta nel mondo occidentale del tempo — cristiano e anche pagano — una rarità: S. Agostino, per esempio. gli rimane per questo rispetto assai indietro. Inoltre egli conobbe più che sufficientemente l'ebraico ed ebbe qualche tintura delle lingue più affini a questo, di modo che vennero a riunirsi in una certa guisa in lui le tre correnti (orientale, greca, latina) della letteratura cristiana antica. Egli fu mediatore di coltura — soprattutto ecclesiastica, ma ormai la coltura si avviava a chiudersi entro la Chiesa — tra Oriente e Occidente; e superò assai in questa sua opera il competitore Rufino.

La fama e l'influenza di Girolamo giganteggiavano quando ancora la vita e l'opera sua erano lontane dalla fine. Negli ultimi anni, come ci attesta un contemporaneo (4), tutto l'Occidente pendeva dal suo labbro. Per il Medio Evo egli fu uno dei maestri più insigni, uno dei quattro massimi dottori della Chiesa; e insieme fu il tipo dell'asceta cristiano la cui figura assunse contorni leggendari, fissati dall'arte in tratti definitivi (il santo in ginocchio che si picchia il petto con una pietra; il leone che accompagna l'eremita nella sua vita quotidiana; il santo nel suo studio pieno di libri; il santo col cappello di cardinale in testa, rappresentazione derivata dalla sua posizione a Roma sotto papa Damaso). Egli è uno dei pochissimi scrittori della letteratura cristiana antica di cui sia giunta fino a noi quasi intera la produzione. Questa fu altresì più abbondante di ogni altro scrittore latino cristiano antico, salvo Agostino.

§ 77. *Traduzioni.* — Nelle traduzioni del greco Girolamo rivaleggiò con Rufino, e forse lo superò per l'abbondanza e altresì per una maggiore fedeltà. Al pari di lui, esercitò questa sua attività soprattutto su Origene: e i due traduttori latini presi insieme formano la base di gran lunga maggiore per la nostra conoscenza dello scrittore alessandrino. Da lui Girolamo tradusse per la maggior parte omelie di carattere esegetico su Isaia, Geremia, Ezechiele, il Vangelo

di Luca, etc. Tutte queste traduzioni, che ci rimangono, appartengono al periodo della sua attività letteraria anteriore alle polemiche origenistiche. Più tardi (398) redasse una traduzione letterale, di cui rimangono parecchi frammenti, del *De principiis* origeniano; ma questa volta la traduzione fu fatta a scopo di polemica antiorigeniana e antirufiniana, per dimostrare le alterazioni compiute da Rufino nella sua (cfr. § 74).

Ad Origene egli attribuiva la parte neotestamentaria di un lavoro esegetico greco su i nomi ebraici, di cui la parte antico-testamentaria sarebbe stata di Filone d'Alessandria: lavoro che fu da lui tradotto nel *Liber interpretationis ebraicorum nominum*. Non è una traduzione pura e semplice, ma un rimaneggiamento, in cui Girolamo mise a profitto la propria conoscenza dell'ebraico. L'opera è di circa il 390. Contemporaneo è un altro sussidio per l'esegesi biblica, il *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*, tradotto, anche questo con rimaneggiamenti, da Eusebio di Cesarea.

Accanto a questi sussidi esegetici, Girolamo volle con la sua opera di traduttore offrire all'Occidente cristiano un sussidio storico. Tradusse a questo scopo le tabelle cronologiche annesse da Eusebio di Cesarea alla sua Cronaca. Fece anche qui aggiunte specialmente di storia romana; ma soprattutto proseguì le tabelle dell'anno 325 al 378, unendo insieme dati di storia politica, ecclesiastica e letteraria, e anche fenomeni naturali. Si servì di Svetonio (*De viris illustribus*), Eutropio, Aurelio Vittore. Il lavoro fu compiuto circa il 380 a Costantinopoli, molto in fretta; e della fretta si risente assai, per errori singoli e per la mancanza di organicità e di ordine nell'insieme. Più tardi lo stesso Girolamo vi fece aggiunte e modificazioni. Con tutti i suoi difetti, l'opera gerominiana ebbe grande fortuna, e formò una delle basi e dei modelli principali della cronistoria medievale.

Traduzione d'interesse dommatico è il *De Spiritu Sancto*, da un trattato di Didimo il Cieco (cfr. § 75). Essa fu iniziata su domanda di papa Damaso a Roma nel 384 e terminata più tardi a Bethlehem.

Una serie di scritti polemici greci riguardanti le controversie origenistiche (cfr. § 75) furono pure tradotti da Girolamo: una lettera di Epifanio a Giovanni di Gerusalemme (a. 394), una sinodica — cioè una lettera a nome del sinodo vescovile — e quattro lettere pasquali (cioè in occasione della Pasqua) del patriarca Teofilo d'Alessandria, e l'invettiva di questo contro S. Giovanni Crisostomo (a. 404). Quest'ultima e una delle lettere pasquali sono andate perdute.

Nella propaganda ascetica geronimiana rientrano le traduzioni fatte da Girolamo della regola monastica di Pacomio (a. 404), il patriarca del cenobitismo egiziano, e di altri scritti di questo e di taluni abati suoi successori.

§ 78. *La Bibbia latina.* — «Opus maximum» di Girolamo — e

non soltanto come traduttore, ma si potrebbe dire di tutta la sua opera letteraria — è la traduzione della Bibbia. Da principio egli non si occupò che di una revisione del testo biblico latino tradizionale in Occidente, e principalmente per il Nuovo Testamento; e lo fece per incarico di papa Damaso. Si trattava di rimediare allo stato di confusione e di anarchia che si era andato formando nel testo della «Latina Vetus» (§ 2), per cui si poteva quasi dire che ogni manoscritto offrisse una lezione differente dall'altra. Intendimento del papa non era già di abbandonare la traduzione ormai consacrata da secoli, ma di rivedere e fissare un testo possibilmente unico, tenendo presente il greco originale. Dice lo stesso Girolamo: «Novum Testamentum graecae fidei reddidi». Incominciò nel 383 con i Vangeli; passò quindi agli altri libri neotestamentari. Nel 392 aveva già finito il suo lavoro, che ebbe buona accoglienza in tutto l'Occidente, appunto perché si presentava come un restauro del testo tradizionale. Lo stesso lavoro egli fece, ma più in fretta e non totalmente, per il Salterio, cioè per il libro dell'Antico Testamento che aveva maggiore importanza liturgica. Questo fu riveduto sul testo greco dei Settanta, poiché la Bibbia dei Settanta era tuttora il libro sacro della cristianità. Secondo l'opinione accettata fin qui, questo salterio di correzione geronimiana si ritroverebbe nello «Psalterium romanum» che, dopo essere stato in vigore a Roma fino alla seconda metà del secolo XVI, viene tuttora adoperato colà dal capitolo di S. Pietro (v. appresso).

Allorché Girolamo si fu stabilito in Palestina, ebbe l'agio di conoscere e di studiare assiduamente il grande lavoro di critica testuale fatto da Origene sul testo biblico nella così detta *Hexapla*, ove in sei colonne figurava il testo ebraico dell'Antico Testamento accanto alle diverse traduzioni greche. Si accinse allora a rivedere la Vetus Latina sul testo esaplare dei Settanta. Cominciò dai Salmi e proseguì con Giobbe; ma il seguito del lavoro andò perduto prima di esser pubblicato, «per la frode di un tale», come Girolamo stesso si esprime in termini concisi e oscuri. I due libri menzionati pervennero invece fino a noi; e questo nuovo Salterio, — che, essendosi dapprima diffuso in Gallia, fu detto «gallicanum», — entrò a far parte della Volgata, e sostituì poi il precedente nel breviario romano.

Alla fine però Girolamo si convinse della necessità di ritradurre tutto l'Antico Testamento sul testo ebraico («Hebraica veritas», com'egli diceva), il quale era già allora sostanzialmente il nostro testo attuale, il cosiddetto testo masoretico. Si fece anche coadiuvare da dotti giudei, tenendo così conto della tradizione esegetica giudaica (5). Tenne però anche presente, cercando di scostarsene il meno possibile, il testo dei Settanta, e consultò anche gli altri interpreti greci. Il suo lavoro di traduzione dall'ebraico fu iniziato nel 390 o 391, terminato nel 404 o 405, e pubblicato man mano, premettendo alle pubblica-

zioni dei prologhi interessanti. Famoso particolarmente il «prologus galeatus», premesso («quasi galeatum principium») ai libri di Samuele e dei Re, da cui Girolamo incominciò la traduzione e la pubblicazione: in questo prologo egli espone il canone ebraico. Sotto l'influenza di esso canone, — che come è noto, non comprende tutti i libri della Bibbia greca dei Settanta, — Girolamo fece una posizione d'inferiorità ai così detti Deutero-canonici, cioè appunto ai libri contenuti nella Bibbia dei Settanta e non in quella ebraica. Tradusse di questi in gran fretta Tobia e Giuditta, ma non la Sapienza di Salomone, l'Ecclesiastico, Baruch, il I e il II libro dei Maccabei. Di tutti questi pertanto abbiamo nella Volgata ancora i vecchi testi della Vetus Latina.

Girolamo seguì il criterio di rendere il senso, non la stretta lettera, e di rispettare l'indole della lingua latina; tuttavia non rifuggì da ebraismi e da volgarismi e cercò di risparmiare il più possibile la dizione della Latina Vetus. Non si astenne talora da aggiunte esplicative. Per i tempi il suo lavoro fu assai notevole, almeno là dove non tradusse con troppa fretta, com'è il caso specialmente per i due libri deuterocanonici.

L'accoglienza immediata da parte del mondo cattolico latino fu sfavorevole, non perché si fosse capaci di giudicare criticamente il lavoro di Girolamo e di rilevarne le imperfezioni, ma per motivi religiosi e tradizionali. Il testo della versione geronimiana, eseguita sull'ebraico, presentava importanti e numerose divergenze col testo tradizionale latino: ora, questo non solo era consacrato da un uso secolare, ma riposava sui Settanta, cioè, come si è detto, sul libro sacro di tutto il cristianesimo antico. Allontanarsi da questa tradizione appariva pertanto a molti come sacrilegio di giudaizzanti. Anche Agostino espresse a Girolamo la sua perplessità (6). Il trattamento fatto ai libri deuterocanonici doveva rafforzare questa impressione.

Pure a poco a poco la traduzione geronimiana si affermò, prima accanto all'antica e in concorrenza con questa, poi in sostituzione di essa, sostituzione avvenuta già nell'alto medioevo. Di qui il nome di Volgata, passato ad essa dalla vecchia traduzione (il passaggio accadde nel secolo XIII). Il suo testo però subì assai presto grandi alterazioni, — anche per le contaminazioni con la Vetus, — e venne a mostrare nei diversi manoscritti profonde divergenze. Ripetuti tentativi vennero fatti per stabilire un testo unico corretto, da Cassiodoro (§ 159) fino all'edizione ufficiale pubblicata — dopo che il concilio di Trento ebbe dichiarata la Volgata unico testo normativo per la Chiesa cattolica — da Clemente VIII nel 1592. Questa edizione clementina — detta anche Sisto-clementina, perché prese il posto di altra già preparata da Sisto V — non ha un particolare valore critico. È in corso una nuova edizione ufficiale, criticamente redatta,

per opera di una commissione di benedettini alla quale fu dato l'incarico da Pio X.

Recentemente sono stati sollevati gravi dubbi se i testi della Volgata, a parte anche i deuterocanonici non tradotti da Girolamo, rappresentino veramente dappertutto l'opera geronimiana. Si è contestato che Girolamo, oltre i vangeli, abbia riveduto tutto il Nuovo Testamento — effettivamente un'affermazione totalmente categorica di lui a questo proposito non c'è —; e nel testo delle lettere paoline della Volgata si è creduto di riscontrare un testo assai differente da quello di Girolamo, e affine invece a quello adoperato da Pelagio (§ 113). Si è poi negato recisamente che il così detto salterio romano sia di Girolamo; il testo della prima revisione geronimiana del Salterio si ritroverebbe in talune opere esegetiche dello scrittore anteriori alla seconda revisione (7).

§ 79. *Lavori esegetici.* — Sono in certo modo il complemento dell' attività traduttrice di S. Girolamo (cfr. per essi anche l' epistolario, § 83). Uno di essi, *Quaestiones Hebraicae*, riguarda la Genesi, di cui si discutono i passi difficili secondo la « Vetus Latina » confrontata col testo ebraico e le versioni greche. L'opera precede di poco l'inizio della traduzione dell'Antico Testamento dal testo ebraico, e ne è come una preparazione, sia per il traduttore medesimo sia per l'opinione pubblica. — Del resto del Pentateuco e dei libri storici Girolamo non commentò nulla. Redasse invece commentari a tutti i Profeti (compreso Daniele), incominciando dai minori. Questo poderoso lavoro di commento si protrasse da circa il 390 fino alla morte: l'ultimo commentario, quello a Geremia, rimase incompiuto. — Ai Salmi egli redasse (circa il 392) dei brevi scolii, o *Commentarioli*, ritrovati, ai nostri giorni. Circa il 389 commentò l'Ecclesiaste, dedicando il commento alla memoria di Blesilla, una delle dame del cerchio ascetico romano. Dalle sue figliuole spirituali — particolarmente da Paola e da Eustochio — Girolamo ebbe la spinta a una gran parte di questi lavori. Altri furono dedicati a Cromazio di Aquileia e ad altri vescovi.

Del Nuovo Testamento Girolamo commentò Matteo in maniera succinta (398) e quattro lettere paoline (Galati, Efesii, Filemone, Tito; nel 386 o 387). Inoltre sappiamo già (§ 39) come egli rivedesse il commentario all'Apocalisse di Vittorino di Pettau, purgandolo degli elementi chiliastici e facendovi aggiunte. Questo commentario riveduto è giunto a noi in due redazioni, di cui la più lunga è un rimaneggiamento posteriore a Girolamo.

Tutti questi commentari hanno valore assai differente uno dall'altro. Molti furono redatti in gran fretta, come egli stesso confessa, e perfino dettando « quel che gli veniva in bocca » (8). In tal caso essi assumono carattere di compilazione, formando una specie di re-

gesto confuso delle questioni e delle diverse soluzioni prospettate fino allora. Se ciò dal punto di vista letterario e scientifico costituisce un grave difetto, d'altra parte dà a simili lavori un carattere documentario, che li rende preziosi per la storia della esegesi biblica. Origene è molto utilizzato in questi commentari geronimiani, talora anche combattuto. A Origene egli ricorre per la spiegazione allegorica, alla tradizione esegetica ebraica per la spiegazione storica. I due metodi s'intrecciano e si sovrappongono; ma Girolamo, insieme con lo sviluppo del suo antiorigenismo, andò man mano preferendo il metodo storico-letterale.

§ 80. *Lavori storiografici.* — Ai lavori scientifici sulla Sacra scrittura possiamo far seguire il *De Viris illustribus*, che è un manuale sulla letteratura cristiana antica d'importanza per noi capitale. Fu composto nel 392 a Bethlehem e dedicato al prefetto del pretorio Dexter. L'opera ha lo stesso titolo del noto libro di Svetonio: al catalogo degli scrittori latini pagani fatto da questo Girolamo volle contrapporne uno di scrittori cristiani, greci e latini, per mostrare (come egli stesso dice) che la nuova Chiesa non meritava l'accusa di « rustica semplicità ». È, insomma, una rivendicazione della coltura cristiana. L'operetta è composta di 135 paragrafi dedicati ad altrettanti scrittori. L'autore è stato portato dal suo scopo apologetico a ingrossare il più possibile il suo elenco. Incomincia con gli scrittori del Nuovo Testamento, e comprende anche autori giudaici (Filone, Giuseppe Flavio), uno pagano (Seneca, per il preteso carteggio con S. Paolo) e parecchi eretici (Taziano, Bardesane, Eunomio, etc.). Si termina con i contemporanei ancora viventi (Ambrogio, Gregorio Nazianzeno, il Crisostomo); l'ultimo numero, uno dei più sviluppati, è dedicato da Girolamo a sé medesimo. Sino alla fine del III secolo il compilatore per lo più copia dalla *Storia ecclesiastica* o dalla *Cronaca* di Eusebio di Cesarea, aggiungendo del suo qualche epiteto laudativo. Ma per parecchi autori latini di quel periodo (Tertulliano, Minucio Felice, Cipriano) e per gli scrittori del IV secolo l'opera è fonte preziosa. Essa non ha nulla, però, di una vera storia letteraria: si tratta di un catalogo d'autori e di opere, con qualche apprezzamento non sempre obbiettivo (si veda il modo reticente e sdegnoso con cui Girolamo parla, o piuttosto non parla, di Ambrogio) (9). Anche come catalogo è deficiente, perché spesso nell'indicazione delle opere se la cava con frasi generiche: « multa alia », « varii multiplicesque tractatus », etc.

Solo con una certa esistenza si ascrivono alla categoria dei lavori storici le tre vite di santi eremiti: *Vita Pauli*, scritta nel deserto di Calcide circa il 376, *Vita Malchi* e *Vita Hilarionis*, appartenenti ai primi anni di soggiorno a Bethlehem (c. 390-391). Paolo di Tebe sarebbe stato un eremita egiziano predecessore di S. Antonio, vis-

suto in solitudine dal tempo della persecuzione di Decio e visitato prima della sua morte, per rivelazione divina, da Antonio, che lo seppellisce con l'aiuto di due leoni. Non abbiamo altre fonti storiche sopra questo Paolo eremita: l'opera di Girolamo ha carattere di romanzo pio e molti hanno pensato ad una pura e semplice invenzione (si è creduto tuttavia recentemente di aver trovato in un altro scritto indipendente dalla vita geronimiana una testimonianza dell'esistenza di questo Paolo) (10). Malco, invece, era un contemporaneo di Girolamo, da lui conosciuto personalmente presso Antiochia. Il racconto che lo riguarda, messo in bocca all'eroe medesimo, tratta soprattutto delle avventure del monaco in prigionia, il quale riesce a preservare la sua castità in un matrimonio forzato, d'accordo con la sposa. Ambedue poi fuggono; inseguiti dal padrone, sono salvati da una leonessa che lo mangia. Ilarione di Gaza (m. 371) era il patriarca del monachesimo palestinese, che qui viene esaltato in tacita contrapposizione a S. Antonio. Sono, insomma, tre vite edificanti destinate a far propaganda dell'ideale ascetico. Insieme con gli scritti di Sulpizio Severo intorno a S. Martino, esse inaugurano la nuova letteratura agiografica che prende posto accanto agli atti e alle leggende dei martiri, mostrando come anche dopo terminate le persecuzioni continuino ad esserci atleti di Cristo (cfr. § 71).

81. *Omelie*. — Una conoscenza non soltanto nominale di Girolamo omileta si è avuta propriamente solo ai nostri giorni, con le successive pubblicazioni di Dom Morin le quali hanno messo in luce, provandone l'autenticità, tutta una serie di omelie geronimiane. Ve ne sono intorno a Isaia, ai Salmi (le più numerose, più di 70), al vangelo di Marco e ad altri testi scritturari. Furono composte da Girolamo per i monaci da lui dipendenti e ad essi è rivolto il discorso, talora anche ai catecumeni o ai neofiti. Contengono perciò tratti di istruzione morale; tuttavia il contenuto principale è dato dall'insegnamento della Sacra scrittura.

§ 82. *Scritti polemici* (*dommatico-morali e personali*). — Girolamo non fu scrittore dommatico di professione nè ebbe particolari attitudini speculative. Egli si è occupato di questioni dommatiche soprattutto in polemica contro tendenze eterodosse del tempo e contro avversari personali. La soggettività e il temperamento vivace dello scrittore si affermano particolarmente nella maggioranza di questi scritti. I più obbiettivi e calmi sono i due primi dell'elenco che segue.

L'Altercatio Luciferiani et Orthodoxi, scritta a Roma circa il 382, combatte la scisma luciferiano (§ 53) e particolarmente la comunità luciferiana di Roma in contrasto con papa Damaso. Si confuta l'esigenza di questi scismatici che ai vescovi ariani convertiti fosse tolta la dignità sacerdotale, o che addirittura gli ariani dovessero essere ribattezzati. — Il *Dialogus adversus Pelagianos*, in tre libri, appartiene all'ultimo periodo della vita di Girolamo (a. 415); e fu occasionato

dalla venuta di Pelagio in Palestina e dai sinodi colà tenuti per la questione pelagiana (§ 95). Vi si combattono le asserzioni pelagiane sulla capacità dell'uomo di vivere senza peccato, si prova la necessità del battesimo per i fanciulli, e si discute anche della predestinazione. V'è unanimità nel riconoscere i pregi letterari di quest'opera, insieme con la sua inferiorità teologica rispetto agli scritti agostiniani.

Di carattere ben più vivo e personale, perché toccano argomenti particolarmente cari all'ascetismo di Girolamo, sono i tre scritti *Adversus Helvidium*, *Adversus Iovinianum*, *Contra Vigilantium*. Il primo, composto a Roma circa il 383, difende la verginità perpetua di Maria contro il laico romano Elvidio che aveva sostenuto esserci stati dopo la nascita di Gesù rapporti coniugali fra lei e Giuseppe. Si trattava altresì per Elvidio di attaccare, e per Girolamo di difendere, la preminenza della verginità sul matrimonio. — L'ex-monaco romano Gioviniano, invece, aveva direttamente impugnato in certi suoi «commentarioli» il valore particolare della continenza e anche quello dei digiuni, e in generale sostenuto l'impeccabilità e l'uguale ricompensa eterna di tutti i battezzati veramente credenti. Si trattava cioè di un attacco a fondo alla distinzione in seno alla comunità cristiana di una classe più perfetta e di una meno perfetta. Girolamo nel suo scritto in due libri di circa il 393 attacca Gioviniano con grande violenza, chiamandolo «Epicuro dei cristiani»; e nell'esaltare la continenza e la verginità deprezza talmente il matrimonio che il libro suscitò scalpore ed opposizioni. — Il prete di Aquitania Vigilanzio aveva invece impugnato il culto dei santi e delle reliquie, ma anche il celibato degli ecclesiastici e la povertà monastica. Girolamo dettò in una sola notte del 406 il suo non molto lungo scritto confutatorio, o piuttosto la sua invettiva, ricorrendo anche ai *calembours* sul nome dell'avversario («Dormitantius»).

Dove la polemica geronimiana raggiunse la massima violenza e assunse carattere quasi esclusivamente personale, fu nella questione origeniana, o per dir meglio nella lite che ne derivò con Rufino (§ 74). È fuori dubbio che Girolamo fino allo scoppio delle dispute aveva professato la più grande ammirazione per Origene ed utilizzato largamente i suoi scritti. Vero è ch'egli lo aveva considerato soprattutto come erudito ed esegeta; non aveva inteso tuttavia il bisogno di prender posizione contro i presunti errori dommatici di lui. Una volta, però, scatenata da Epifanio la campagna antiorigeniana, Girolamo prese risolutamente partito contro l'ortodossia di Origene. Allorquando Giovanni di Gerusalemme, accusato da Girolamo di eresia origenistica, si difese con una apologia che fu tradotta in latino e suscitò a Roma grande impressione, Girolamo preparò una risposta (398 o 399) *Contra Iohannem Hierosolimitanum*. Ma, essendosi poi riconciliato con Gio-

vanni — che era il suo vescovo —, non pubblicò più lo scritto. Questo tuttavia fu conservato, ed è giunto sino a noi. Quando poi Rufino, nella prefazione alla sua traduzione del *De principiis* di Origene, presentò Girolamo a bella posta come un origeniano, questi entrò in polemica epistolare con l'antico amico, e cercò di screditare la traduzione conciliatoristica di lui (cfr. § 77). Allora Rufino pubblicò (nel 400) la sua invettiva contro Girolamo; e questi a sua volta (nel 401) una *Apologia adversus libros Rufini*, in due libri, scritta su semplice relazione fattagli del contenuto dell'invettiva rufiniana, da lui ancora non letta. Rufino rispose con una lettera (perduta) e Girolamo controreplicò (fine del 401 o principio del 402) con un *Liber tertius seu ultima responsio adversus scripta Rufini*, la quale tocca il culmine della violenza e del sarcasmo. Rufino non rispose più.

§ 83. — *Epistolario.* — Esso comprende più di 150 lettere, fra cui varie dirette a Girolamo; di alcune è controversa od esclusa l'autenticità. Mentre l'epistolario ambrosiano ha in buona parte carattere di carteggio d'ufficio, quello geronimiano è d'impronta schiettamente personale. Con tutto ciò anche in esso le lettere vere e proprie, nel senso in cui noi l'intendiamo — comunicazioni familiari di sentimenti, scambio di notizie personali e simili — sono il numero minore. Nella più parte dei casi le lettere di Girolamo non hanno che una cornice epistolare, mentre il loro contenuto è oratorio o didattico o polemico. Sovente esse furono destinate alla pubblicità, come un altro libro od opuscolo qualsiasi (11).

Ciò vale in particolar modo per due categorie di lettere geronimiane: i necrologî e le lettere consolatorie. Sono due generi strettamente affini sino a confondersi insieme. I primi furono chiamati dallo stesso autore «epitaffi», ciò che dimostra come l'autore avesse piena conoscenza del loro carattere di opera letteraria riflessa e non propriamente epistolare. In essi egli commemora una persona morta, tracciandone il corso della vita e i lineamenti morali. Il primo posto in questa categoria spetta al necrologio di Paola (ep. 108), la più fida amica, discepola e protettrice di Girolamo, morta a Bethlehem nel 404 in uno dei conventi eretti e mantenuti da lei medesima. Il necrologio è diretto alla figlia Eustochio, anch'essa monaca colà, e rispecchia il sincero affetto di Girolamo per la morta di cui esalta l'ascetismo e l'amore per la scienza sacra. Vi si descrivono il viaggio in Terrasanta e la vita monacale di Bethlehem. Carattere meno intimo, più convenzionale ha il necrologio di Marcella (ep. 127), altra gentildonna primeggiante nel mondo ascetico femminile romano che subì l'influenza di Girolamo. Esso fu scritto (a. 412) due anni dopo la morte di lei per la sua compagna Principia. Un'altra gentildonna romana che aveva fatto penitenza pubblica per essersi rimaritata dopo il divorzio e si era data a vita ascetica, Fabiola (m. 399), fu pure

commemorata da Girolamo (ep. 77). Anteriormente a tutti questi necrologî Girolamo aveva commemorato nel 396 (ep. 60) un amico della sua giovinezza, Nepoziano nepote del vescovo Eliodoro di Altinum, che aveva lasciato la carriera civile per farsi religioso e prete.

Con l'amicizia spirituale di Girolamo per Paola sono anche connesse le due epistole consolatorie 39 e 66. La prima fu scritta per la morte della figlia di lei Blesilla; morte precoce, di cui l'opinione pubblica attribuì la responsabilità alle pratiche ascetiche e che pertanto contribuì alla campagna scatenatasi in Roma contro Girolamo (§ 75). Questo «libro consolatorio», come l'autore stesso lo chiama. fu composto in Roma fra il 382 e il 385. L'altra lettera consolatoria fu scritta nel 397 per la morte, avvenuta due anni innanzi, di un'altra figlia di Paola, Paolina, e diretta al vedovo di questa Pammachio, che si fece monaco; ed è soprattutto un'esaltazione dello stesso Pammachio.

Queste lettere necrologiche e consolatorie si muovono nel cerchio di persone e d'idee ascetiche così particolarmente care a Girolamo. Esse si connettono così ad altre lettere di esortazione e d'istruzione circa la vita ascetica o la ecclesiastica. Tali l'ep. 14 ad Eliodoro (il fururo vescovo di Altino già nominato) per esortarlo a tornare alla vita del deserto (di Calcide), della quale si esalta la bellezza; le lettere 22, 79, 107, 128 sulla vita ascetica femminile (la prima di esse, ad Eustochio, è quella contenente le descrizioni satiriche del clero romano; la seconda dà le norme per la vita vedovile; la terza, a Leta nuora di Paola, è una lettera di pedagogia cristiana, per l'educazione della piccola Paola dedicata dalla madre Leta a Dio prima della nascita); la lettera 52 al già nominato Nepoziano sulla vita clericale.

Altre lettere riguardano argomenti di letteratura sacra e profana. La lettera 70, al retore romano Magno, espone come e perchè anche i cristiani possono studiare con profitto — per lo meno letterario — la letteratura pagana. La 57 a Pammachio tratta del metodo di tradurre. La 53 a Paolino di Nola (§ 92) tratta degli studi di Sacra Scrittura e indica il contenuto dei singoli libri di questa. La 33, a Paolina, parla di uno scrittore cristiano, Origene, e di uno pagano, Varrone. Tutta una serie di lettere (18, 20, 21, 36, 140) fa l'esegesi di testi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Famosa tra queste lettere esegetiche è la 112 a S. Agostino, in cui si difende la tesi precedentemente esposta da Girolamo, — e criticata da Agostino, — che la disputa fra S. Pietro e S. Paolo ad Antiochia (epistola di Paolo ai Galati, c. 2) fosse una finzione: tesi che però venne abbandonata da Girolamo nel Dialogo contro i Pelagiani (§ 82). Incerto è il confine fra queste lettere scientifiche e quelle polemiche, in cui Girolamo difende i suoi scritti dalle critiche altrui: la 40 contro un prete che aveva criticato

la lettera ascetica ad Eustochio (cioè la 22; v. sopra), la 48 e 50 in difesa dell'*Adversus Iovinianum*.

Per la conoscenza dell'uomo, per l'apprezzamento dello scrittore, e altresì per la conoscenza dei tempi, l'epistolario di Girolamo ha un'importanza superiore forse a quella di qualsiasi altro suo scritto, e rimane la parte più viva della sua produzione.

NOTE AL CAPITOLO DODICESIMO.

Su Girolamo v. SCHANZ, IV, 1, §§ 972-999; BARDENHEWER, III, § 42; F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, Sa vie et son œuvre*. Première partie (Louvain, 1922). Questa prima parte (in due tomi) tratta della vita, ma con larghe indicazioni sulle opere, particolarmente sulla loro cronologia.

Edizione delle opere complete in MIGNE, XXII-XXX (riproduce quella del VALLARSI, Verona, 1734-1742).

Si indicano le edizioni di scritti particolari ai singoli paragrafi, con la relativa bibliografia.

§ 75. (1) CAVALLERA, II, p. 67 ss.; G. MORIN, *La patrie de S. Jerôme*, in *Revue Bénédictine*, XXXVIII (1926), p. 217.

(2) *Ep.*, 45, 3.

§ 76. (3) V. sulle relazioni tra Girolamo e Agostino CAVALLERA, I, p. 297 ss.

(4) OROS., *Liber. apol. c. Pelag.*, 4, 6.

§ 77. Edizioni della Cronaca di Eusebio, e rispettivamente della geronimiana, di O. SCHÖNE (Berlin, 1866, 1875), e di R. HELM nell'edizione di Eusebio, VII, 1, 2 (Leipzig, 1913, 1926) dei « Griechische christliche Schriftsteller » di Berlino. A critiche alla sua ed. lo Helm ha risposto nei *Sitzungsberichte* dell'Acc. di Berlino, 1929, p. 371.

Per edizioni particolari di altre traduzioni geronimiane cfr. SCHANZ e BARDENHEWER. La traduzione delle omelie di Origene sul Cantico dei cantici, Isaia, Geremia ed Ezechiele sono nel vol. VIII dell'ed. di Origene dei « Griechische Christ. Schrifst. », quella delle omelie di Luca nel IX. Da segnalare anche l'ediz. di A. BOON del « Corpus Pachomianum » in *Pachomiana latina* (Louvain, 1932).

§ 78. Del Nuovo Testamento geronimiano una edizione critica è quella, ancora in corso, di WORDSWORTH e WHITE (Oxonii, 1889 ss.), di cui sono usciti gli Evangeli, gli Atti e l'epistole ai Romani, Corinzi, Galati, Efesii. Una « Editio minor » completa è stata pubblicata dagli stessi nel 1911.

Della nuova edizione vaticana (pubblicata da D. H. QUENTIN) è uscita la Genesi (1926) — su cui cfr. recensione nel « Bulletin d'ancienne littér. chrétienne » della *Revue Bénédictine* del 1927, p. 222 —, e l'Esodo e il Levitico (1929).

Per edizioni di libri particolari v. SCHANZ e BARDENHEWER.

(5) Dubbi sulla perfetta attendibilità di quanto Girolamo ci dice dei suoi maestri ebrei solleva G. BARDY, *Saint Jérôme et ses maitres hébreux*, in *Revue Bénédictine*, XLVI (1934), p. 145.

(6) Le lettere relative di Agostino, in *Ep.*, 56 e 104. Risposta di Girolamo, ivi, 112. V. D. DE BRUYNE, *La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme*, in *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, XXXI (1932), p. 233.

(7) D. DE BRUYNE, *Le problème du psautier romain*, in *Revue Bénédictine*, XLII (1930), p. 101. Del medesimo: *La reconstitution du Psautier exemplaire latin*, ivi, XLI (1929), p. 297. La tesi del De Br. sullo Psalt. Rom. è stata contraddetta da A. AL-

LGEIER in *Biblica*, XII (1931), p. 447; ma il De Br. ha mantenuto integralmente la sua opinione (cfr. « Bull. d'anc. litt. chrét. » della *Revue bénédictine* del 1932, p. 112).

§ 79. I *Commentarioli* sono stati pubblicati dal MORIN, in *Anecdota Maredsolana*, 3, 1 (Maredsoli, 1895). — Delle *Quaestiones* sulla Genesi ha dato un'ed. il LAGARDE (Lipsiae, 1868). Il Commentario a Geremia è stato edito dal REITER nel CSEL, LIX (1913).

(8) *Comm. in Gal.*, prol.; *Comm. in Abd.*, fine.

§ 80. Edizioni recenti del *De viris ill.* di A. BERNOULLI (Freiburg i. Br., 1895) e di E. C. RICHARDSON (in *Texte u. Unters*, XIV, 1, 1896).

(9) Dice di lui (§ 124) che non ne parla per evitare gli opposti rimproveri di adulazione o di troppa schiettezza.

(10) DELEHAYE, in *Analecta Bollandiana*, XLIV (1926), p. 64. Si tratta della menzione di un Paolo, venerato come santo dalla comunità di Oxirinco, nella supplica dei luciferiani Marcellino e Faustino (§ 53). Contro l'identificazione dei due Paoli, M. NICCOLI in *Ricerche religiose*, II (1926), p. 349.

§ 81. Le omelie geronimiane in *Anecdota Maredsolana*, III, 2 (1897) e 3 (1903).

§ 83. Le lettere di Girolamo sono state edite da HILBERG nel CSEL, LIV-LVI (1910-1918).

(11) È stata sollevata da D. DE BRUYNE la questione se Girolamo non abbia in più casi creato dei corrispondenti fittizi per le sue lettere (in *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, XXVIII [1929], p. 1 e 229). L'opinione del De Br. è stata discussa dal LAGRANGE nella *Revue biblique*, XLI (1932), p. 161; e il De Br. ha replicato nel « Bull. d'anc. litt. chrét. » della *Revue bénéd.*, 1932, p. 110.

CAPITOLO DECIMOTERZO.

LA POESIA LATINA CRISTIANA. PRUDENZIO E PAOLINO.

§ 84. *Le « Laudes domini ».* — Un curioso documento poetico della età costantiniana — interessante per la storia religiosa più che per quella letteraria — sono le « Laudes Domini cum miraculo quod accidit in Aeduico ». È un poemetto in esametri che racconta un miracolo avvenuto nel paese degli Edui, cioè nella Gallia Lionese. Il miracolo consisteva in questo che una donna morta da molto tempo aveva steso la mano verso il marito allorché questo, morto anch'esso, gli era stato posto accanto nel sepolcro.

Un poeta anonimo racconta il prodigio, esalta Cristo creatore e redentore ed invoca da lui vita e vittoria per Costantino e per la sua famiglia. Gli esametri del poeta anonimo contengono molte reminiscenze virgiliane e sono in metro e lingua classicamente corretti, ma senza nessun particolare afflato poetico. L'autore appartiene al paese in cui è accaduto il miracolo; ed è stato congetturato che si tratti di un discepolo della famosa scuola retorica di Augustodunum (Autun). Gli indizi interni permettono di fissare la poesia entro i termini 316-326.

§ 85. *Juvenco.* — Nello stesso periodo costantiniano abbiamo il primo tentativo di versificazione latina della materia evangelica, compiuto con il proposito esplicito di contrapporre anche sul terreno della poesia alle favole pagane le verità della storia cristiana. Ne fu autore un prete spagnolo, Gaio Vezio Aquilino Juvenco, con i suoi *Evangeliorum libri quatuor*, in esametri. Sebbene si parli spesso dell'opera di Juvenco come di un'armonia evangelica, — cioè di una combinazione armonistica dei quattro evangeli —, il vero fondamento della narrazione poetica di Juvenco è il vangelo di Matteo. Al principio tuttavia è seguito quello di Luca, perché comincia più da lontano. Nel corso dell'opera gli altri vangeli, specialmente Luca e Giovanni, sono adope-

rati per vari completamenti. Il versificatore non ha aggiunto di suo che qualche particolare descrittivo. E non soltanto egli si è attenuto strettamente al testo evangelico nella materia, ma anche nella esposizione ha seguito passo passo il testo evangelico, pur parafrasandolo in forma letteraria. Egli ha adoperato naturalmente una versione antico-latina, cioè una delle forme della così detta Itala (§ 3), non identica tuttavia a nessuno dei testimoni da noi posseduti. Lo stile di Juvenco è chiaro e semplice assai più che non fosse usuale nella letteratura profana contemporanea. La lingua è sostanzialmente quella classica, con qualche neologismo sopratutto in fatto di aggettivi composti. Il verso è sufficientemente corretto, pur con una certa influenza dell'accento sulla metrica quantitativa. Largamente imitati sono i poeti latini classici.

S. Girolamo (1) c'informa che Juvenco avrebbe scritto anche delle poesie liturgiche, sempre in esametri. Esse sono scomparse senza traccia.

§ 86. *Poemetti antico-testamentari.* — Quel che Juvenco fece nella prima metà del IV secolo per i Vangeli fu fatto più tardi per una gran parte dell'Antico Testamento da un tal Cipriano con il suo *Heptateuchos*. Si tratta di una parafrasi in esametri — con qualche tratto lirico in trocaici endecasillabi — della parte narrativa del Pentateuco e inoltre dei libri di Giosuè e dei Giudici (che fanno in tutto sette libri, donde il titolo dell'opera). Anche qui base del lavoro poetico è una versione latina della Bibbia anteriore a quella geronimiana. Il testo biblico è stato però trattato con più libertà da Cipriano che da Juvenco. La prosodia e la metrica sono assai meno corrette; la forma è più retorica, per l'uso frequente dell'alliterazione, ma anche più monotona.

Si è pensato per l'identificazione dell'autore a un prete Cipriano con cui fu in relazione S. Girolamo (2), e che ci è rappresentato da lui come un gran conoscitore della Bibbia. In tal caso il poema potrebbe essere assegnato al principio del V secolo. Al poemetto si è voluta attribuire un'origine gallica, sia per motivi linguistici, sia per la provenienza della maggior parte dei manoscritti. Secondo altri, invece, l'autore sarebbe dell'Alta Italia.

Varie autorità inclinano a identificare questo Cipriano con l'autore della *Caena Cypriani*, tramandata con gli scritti del vescovo di Cartagine (cfr. § 35). È un curiosissimo centone di testi tratti dalla Bibbia e anche da scritti apocrifi, i quali vengono messi in opera per rappresentare una serie di personaggi biblici che si riuniscono a convito in Cana. Il convito finisce in un processo intentato dal re Gioele, presidente del banchetto, ai convitati per sospetto che questi abbiano rubato della suppellettile. L'opera è di una buffoneria talmente bassa che riesce difficile ammettere sia stata composta da un ecclesiastico studioso della Bibbia e altresì da un versificatore osservante i precetti dell'arte.

Sempre allo stesso Cipriano dell'Eptateuco taluno ha voluto attribuire le due poesie bibliche in esametri *De Sodoma* e *De Jona* (della seconda ci rimane solo la prima parte), anch'esse tramandate erroneamente come di Cipriano di Cartagine (§ 35), e anche di Tertulliano (§ 19).

Queste non sono parafrasi, ma libera rielaborazione della materia biblica. Si tratta certo di opere dello stesso autore, perché, oltre l'identità del carattere formale, il secondo poema fa riferimento al primo. La capacità poetica, soprattutto descrittiva, di questo autore è notevole. Sostanza e forma sono assai differenti dall'Eptateuco di Cipriano, e pertanto non è ammissibile la tesi dell'identità. Circa il tempo nulla si può dire di preciso, salvo l'appartenenza generica al periodo dell'apogeo della letteratura latina antico-cristiana.

§ 87. *I centoni cristiani.* — Non più soltanto l'esametro classico e la forma poetica, ma addirittura le parole di Virgilio vennero adoperate da Proba, una nobildonna romana il cui marito fu prefetto della città nel 351, per narrare la materia biblica. Essa aveva precedentemente composto un poema sulla guerra di Costanzo contro Magnenzio (351-353). Passata dalla poesia profana alla sacra, essa ricorse al noto esercizio retorico dei « centoni virgiliani », per cui versi o emistichi di Virgilio venivano adoperati per la trattazione di altri soggetti. Proba, mettendo a profitto specialmente l'Eneide, narrò la creazione del mondo e dell'uomo, la caduta di Adamo e il diluvio, e passò quindi alla storia di Cristo. Questa viene percorsa da essa dal principio alla fine, ma in maniera assai incompleta. Oltre alle deficienze del contenuto, l'autrice non riuscì affatto a superare le strettoie formali del genere scelto, e la sua opera è riuscita assai infelice. Tuttavia essa incontrò una certa fortuna, dovuta sopratutto al fatto che si prestava per esercizi scolastici.

La data di composizione è di circa il 360; ed è stato congetturato che Proba sia stata spinta al suo lavoro dall'editto di Giuliano, in conseguenza del quale i cristiani venne esclusi dall'insegnamento classico.

Sono probabilmente posteriori altri centoni virgiliani di soggetto cristiano: *Versus ad gratiam Domini*, di un tal Pomponio; *De Verbi incarnatione* e *De ecclesia*, anonimi.

§ 88. *Poemetti apologetico-polemici.* — L'esametro fu adoperato dalla letteratura del cristianesimo trionfante anche a scopo polemico, in invettive contro il paganesimo morente e contro i suoi sostenitori. Una di queste si rivolge, senza nominarlo, contro Nicomaco Flaviano, alto funzionario romano che fu protagonista in Roma del tentativo di restaurazione pagana sotto l'anticesare Eugenio, tentativo finito con la sconfitta e la morte di questo nella lotta contro Teodosio. Lo stesso Nicomaco pare si sia suicidato, anteriormente ancora alla morte di Eugenio (394). Il carme è un grido di esultanza per la catastrofe di Ni-

comaco, mentre non si parla ancora della morte di Eugenio. L'autore è probabilmente romano. Recentissimamente il Moricca ha sostenuto (3) che invece di Nicomaco il personaggio preso di mira è Vezio Agorio Pretestato (m. 384), altro insigne rappresentante romano del paganesimo morente. Taluni degli argomenti del Moricca sono degni di considerazione; tuttavia certi accenni del poemetto alla situazione politica anormale si comprendono nella prima interpretazione — che è quella del Mommsen — e non nella seconda, giacché la fine di Pretestato avvenne in condizioni del tutto normali.

Maggior valore poetico del precedente ha un altro poemetto, dello stesso tempo e dello stesso ambiente, « Ad quendam senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum ». Il titolo spiega già quale sia il soggetto dell'invettiva: si tratta di rimproverare un apostata del cristianesimo. Si attaccano i culti misterici penetrati da lungo tempo dall'Oriente nel paganesimo romano, dei quali il senatore era seguace, prendendo di mira soprattutto quello della Magna Mater, introdotto ufficialmente in Roma fin dal tempo della seconda guerra punica, ma venuto in particolare onore negli ultimi tempi del paganesimo. Nella tradizione manoscritta il poemetto è stato erroneamente attribuito a Cipriano (cfr. § 35).

I cinque libri in esametri *Adversus Marcionem* attribuiti a Tertulliano (§ 19) vanno piuttosto assegnati al terzo secolo che non al quarto.

§ 89. *Gli epigrammi damasiani.* — Il vescovo di Roma Damaso (366-384) dedicò buona parte della sua attività alle catacombe romane, compiendo grandi lavori di restauro per facilitarne l'accesso e promovendo il culto dei martiri in esse custoditi. Allo stesso scopo il pontefice compose una serie di epigrafi in esametri, — più raramente in distici, — celebranti i martiri più insigni, li fece incidere in lastre di marmo dal calligrafo Furio Dionisio Filocalo (§ 70), in quei grandi e bei caratteri di maiuscola che furono appunto detti damasiani, e collocare sulle tombe dei martiri stessi. Anche altre epigrafi sepolcrali o per edifici ecclesiastici furono composte dal papa versifisatore. Esse ci sono pervenute, in piccola parte e frammentariamente nelle lapidi originali, in maggior numero in copie manoscritte. In quest'ultime non sempre l'attribuzione a Damaso è sicura.

Gli epigrammi damasiani adattano la solennità del verso eroico e il fraseggiare classico all'esaltazione delle glorie cristiane. Per questo attaccamento alla forma retorica tradizionale (specialmente abbondanti sono le reminiscenze virgiliane), oltreché per la effettiva scarsezza di notizie a disposizione dell'epigrafista, il contenuto storico degli epigrammi damasiani è povero; ed anche il loro valore poetico non è molto maggiore.

Insieme con le epigrafi ci sono stati tramandati di Damaso due

brevi carmi epigrammatici pure in esametri, uno su Davide e uno su Paolo. Altri suoi scritti in verso e in prosa sono andati perduti. Per le lettere cfr. § 73.

§ 90. *Ausonio.* — Decimo Magno Ausonio di Bordeaux (c. 310-c. 393) appartiene di pieno diritto alla letteratura profana (v. TERZAGHI, c. XXXIII), sebbene egli avesse abbracciato il cristianesimo. Tuttavia qui noi dobbiamo ricordarlo per talune poesie di contenuto cristiano. Esse sono:

1.° i *Versus Paschales*, preghiera pasquale per l'imperatore, in esametri. S'invoca in essi la protezione della Trinità celeste — la fede nella quale è professata secondo le formule dell'ortodossia nicena — sulla trinità terrestre di Valentiniano, Valente e Graziano. Possono essere assegnati a circa il 370;

2.° *Oratio*, pure in esametri, che fa parte di un ciclo di poesie (*Ephemeris*) descrivente la giornata del poeta. Probabilmente appartiene allo stesso tempo;

3.° *Oratio consulis Ausonii versibus rhopalicis.* Il verso ropalico era composto di 5 parole, la prima di una sillaba, le seguenti rispettivamente di due, tre, quattro cinque sillabe. È stata discussa l'autenticità di questa poesia, ma con esito positivo. Si è osservato giustamente che un metro così artificioso conviene perfettamente all'arte di Ausonio.

Di alto interesse per la storia religiosa (sebbene il loro spirito non sia religioso) sono tre lettere in versi (23-25 SCH., 28, 29, 27 PEIP.) dirette allo scolaro e amico Paolino (4), il futuro vescovo di Nola (§ 92). Sono degli ultimi anni di Ausonio, e rappresentano lo sforzo compiuto dal vecchio poeta per ritrarre Paolino dal suo proposito di darsi a vita ascetica. Una risoluzione simile appariva ad Ausonio — sebbene formalmente cristiano — come una pazzia, una specie di suicidio; e lo sconvolgimento d'animo che glie ne derivava gli fa trovare accenti veramente sentiti, sopratutto nella seconda lettera. Paolino rispose con due lettere pure in versi, piene anch'esse di affetto per Ausonio, ma riconfermanti il suo proposito.

§ 91. *Prudenzio.* — Aurelio Prudenzio Clemente nacque nel 348 nella Spagna tarragonese. Pare che fosse cristiano di nascita; fece l'avvocato e quindi il funzionario governativo, percorrendo la carriera burocratica fino agli alti gradi. In età matura si rivolse alla pietà e alla letteratura religiosa, e in pochi anni svolse un'attività poetica intensissima. La raccolta dei suoi carmi fu pubblicata da lui stesso nel 405, con una prefazione autobiografica che accenna anche brevemente alle singole opere. Dopo di ciò non sappiamo più nulla di lui.

Dei sette libri poetici di Prudenzio una parte sono poemetti didattici, più precisamente apologetico-polemici, in esametri, ma con prefazioni in metri lirici. A questa prima serie appartengono:

1.° *Contra Symmachum*, in due libri. Il primo è una critica generale del paganesimo, sul genere delle antiche apologie cristiane. A differenza di queste, però, e in conformità di altri scrittori più recenti (cfr. §§ 56, 88), più ancora delle vecchie divinità dell'Olimpo sono presi di mira i culti di provenienza orientale da lungo tempo predominanti, e in particolare quello del Sole. Il secondo libro, assai più lungo del primo, è una confutazione della « Relatio Symmachi » in favore del ristabilimento dell'altare della Vittoria in senato (cfr. § 61). Il poeta nella sua confutazione ha largamente utilizzato quella di S. Ambrogio (§ 66); ma ha saputo tuttavia dare un carattere poetico alla sua trattazione. Particolarmente egli confuta la preoccupazione di Simmaco, che alla caduta del paganesimo dovesse andare associata la decadenza di Roma. Prudenzio associa invece strettamente i destini di Roma e la sua grandezza eterna alla propagazione della nuova fede. La vittoria di Stilicone a Pollenzo su Alarico (primavera del 402) fornisce lo sfondo a questo ottimismo conciliativo romano-cristiano, mentre il poeta non conosce ancora la seconda vittoria di Verona nell'estate del 403.

2.° *Psicomachia*, in un libro. Questo poema rappresenta un genere nuovo nella letteratura cristiana, genere destinato a gran fortuna nel medioevo: il poema allegorico, con personificazioni di concetti astratti. Esso aveva precedenti nella letteratura profana (Apuleio, Claudiano). Il tema è pur sempre derivato dalla lotta fra cristianesimo e paganesimo; ma si tratta di una lotta morale nell'interno degli individui, donde il nome del poemetto (« combattimento dell'anima »). Virtù cristiane e vizi pagani sono personificati e contrapposti due a due: la fede e l'idolatria, la pudicizia e la libidine, la pazienza e l'ira, l'umiltà e la superbia ecc. Si svolgono tanti duelli fra le varie coppie, non senza intrecci fra l'una e l'altra, con altrettante vittorie del campione cristiano. Tutte queste descrizioni si svolgono con una certa pesantezza e monotonia. L'imitazione di Virgilio è continua. Spunti di apologia del domma cattolico vi sono nella lotta fra la Discordia « cognomento Haeresis », e la Concordia aiutata dalla Fede.

3.° All'apologia dommatica è dedicata ex-professo l'*Apotheosis*, parola che significa qui « dimostrazione di Dio ». Vi si tratta del domma trinitario e cristologico, difendendo la distinzione di persona tra il Figlio e il Padre contro patripassiani (cfr. § 17) e sabelliani (cfr. § 52), la divinità del Figlio contro Giudei e Ebioniti, la sua reale umanità contro il docetismo manicheo. Vi è anche inserita una lunga dissertazione sulla natura dell'anima e i castighi d'oltre tomba. È stato congetturato (5) che la scelta di una parte almeno degli errori combattuti in questo poema sia stata suggerita al poeta spagnuolo dal desiderio di combattere il priscillianesimo (§ 59); ma è congettura poco attendibile. Il poeta è riuscito almeno di quando in quando ad animare con la sua arte la materia teologica.

4.° La *Hamartigenia* (« origine del peccato ») combatte il dualismo di Marcione che poneva un Dio all'origine del male (cfr. p. 33), e insiste sull'unità di Dio nella Trinità. Padre dei delitti è invece il demonio, angelo decaduto che trascina l'uomo al peccato e ne corrompe la natura. Questo, però, è stato fornito da Dio di libertà di volere perché possa meritarsi il premio o la pena, cioè il Cielo o l'inferno, che il poeta descrive. È utilizzato l'*Adversus Marcionem* di Tertulliano (§ 13). Secondo l'ipotesi già accennata, dietro il marcionesimo si mirerebbe a combattere il priscillianesimo. La descrizione della corruzione dell'uomo e della natura in conseguenza del peccato dà occasione alla poesia di Prudenzio di sfoggiare tutte le sue capacità. Anche dell'inferno e del paradiso sono date vive descrizioni, che sono le prime o fra le prime del genere.

I due libri più famosi di Prudenzio, scritti in metri lirici, hanno carattere lirico, o per dir meglio, epico-lirico-didattico. Essi sono:

1.° *Cathemerinon*, raccolta di dodici inni religiosi. I primi sei si riferiscono alle diverse ore della giornata (*κατὰ ἡμέραν*), e sono quelli che più propriamente rispondono al titolo della raccolta. Essi sono l'« Hymnus ad galli cantum », « Hymnus matutinus », « Hymnus ante cibum », « Hymnus post cibum », « Hymnus ad incensum lucernae », « Hymnus ante somnum ». Con questi sei inni possiamo associare il 9°, « Hymnus omnis horae », una lode di Cristo adatta per tutte le ore del giorno. Gli altri cinque invece sono destinati a giorni e circostanze speciali: il 7° e l'8° per i giorni di digiuno (« Hymnus ieiunantium », « Hymnus post ieiunium »), il 10° è un inno funebre (« Hymnus circa exequias defuncti »), l'11° è per il Natale (« Hymnus VIII Kalendas Ianuarias »), il 12° è un « Hymnus Epifaniae ». I due primi e i due ultimi carmi sono nello stesso metro degli inni ambrosiani (dimetro giambico acatalettico), gli altri in altri metri classici.

Nonostante la loro destinazione per determinati momenti della vita religiosa, questi inni non hanno nessun carattere liturgico. La loro stessa lunghezza (dagli 80 ai 220 versi) si opponeva a che essi fossero cantati in chiesa, e Prudenzio non li ha certo scritti per questo scopo. Essi non sono, come gli inni ambrosiani, espressione semplice e rapida dei sentimenti religiosi della comunità, ma opere d'arte di carattere spiccatamente individuale, in cui all'effusione lirica si accompagnano episodi narrativi e svolgimenti didattici. Si è parlato di Prudenzio come dell'Orazio cristiano; ma Orazio, anche quando fa digressioni narrative o assume tono parenetico, è senza paragone più breve, più vivo, più incisivamente sentenzioso: mantiene, insomma, di più il carattere lirico.

2.° Il carattere epico è accentuato nel *Peristephanon* (*Περὶ στεφάνων*), cioè intorno alle vittorie (le « corone ») riportate dai martiri. Di quattordici martiri o gruppi di martiri vengono raccontate ed esal-

tate le gesta in altrettante poesie, in diversi metri classici. Sei di esse (1, 3, 4, 5, 6, 8) sono dedicate a martiri spagnuoli. Le altre (salvo la 7ª dedicata a Quirino di Siscia, la 10ª a Romano di Cesarea, la 13ª a Cipriano di Cartagine) sono dedicate a martiri romani o almeno italiani (2, Lorenzo; 9, Cassiano d'Imola; 11, Ippolito di Roma; 12, Pietro e Paolo; 14, Agnese). Parecchie di queste poesie furono scritte in un viaggio e un soggiorno a Roma nel 402 o 403, in cui il poeta s'ispirò anche visitando santuari e catacombe, con la visione di mosaici e la lettura d'iscrizioni. Il carme su Ippolito utilizza un epigramma damasiano (§ 89). Taluni elementi di queste poesie hanno pertanto anche interesse archeologico. A queste fonti Prudenzio aggiunse le leggende dei martiri, orali o scritte, che incominciavano a fiorire: e già troviamo nei suoi inni le descrizioni dei tormenti, le tirate apologetiche, le discussioni prolisse e sottili di cui abbonda la letteratura agiografica contemporanea e più ancora quella posteriore (cfr. § 71). Si distinguono per prolissità la «Passio Laurentii», 584 dimetri giambici in cui Lorenzo profetizza la futura grandezza cristiana di Roma, e sopratutto la «Passio Romani», in 1140 trimetri giambici, che è un trattato apologetico contro il paganesimo.

L'unico libro poetico di cui Prudenzio non fa cenno nella prefazione del 405 è il *Dittochaeon* (*διττός* e *ὀχή* «doppio nutrimento»). Sono 49 epigrammi, ciascuno di 4 esametri, che illustrano quadri di soggetto antico-testamentario e neotestamentario (rispettivamente 24 e 25; uno della seconda serie, il 43, manca nei codici e nelle prime edizioni): dalla doppia fonte deriva lo strano titolo. Doveva trattarsi di due serie di pitture a mosaici nelle due pareti della navata centrale di una basilica spagnuola, forse con un mosaico terminale nell'abside. Notevole il fatto che vi siano anche soggetti come la quercia di Mambre, la città di Bethlehem, la casa di Caifa, vale a dire non solo rappresentazioni di fatti e di personaggi, ma anche di oggetti e di località. L'interesse archeologico di questo libro supera il valore artistico.

Prudenzio fu un virtuoso della poesia. Egli ha saputo mettere in versi corretti e nelle forme della poesia d'arte le materie cristiane le più diverse e difficili. Lo sforzo predomina spesso sull'espressione poetica, gli scopi didattici sull'attuazione artistica. Prolissità, oscurità, artifici retorici abbondano. Tuttavia egli aveva un temperamento poetico autentico, che più di una volta si afferma vittoriosamente in slanci lirici, in belle descrizioni. La fede del poeta è sincera, e non gli fornisce soltanto un apparato dottrinale o schemi encomiastici, ma lo ispira anche dal di dentro. Nelle due correnti, però, che si contrastavano ancora in una certa misura il dominio in seno alla letteratura latina cristiana, la popolare e la letteraria, la seconda ha in Prudenzio un assoluto predominio. La frequenza della rima è in lui uno dei pochissimi caratteri popolareggianti. Notevole anche — ma senza che

possa parlarsi qui di carattere popolare — l'abbondanza di nuovi vocaboli. La forma classica, con i suoi artifici e le sue immagini, si sovrappone alla materia biblica e cristiana, e anzi addirittura teologica, di una teologia rigorosamente ortodossa. Ne vengono talora contrasti che sono stati paragonati agli anacronismi dei pittori del Rinascimento.

La fortuna di Prudenzio fu grande per tutto il medioevo. Tratti di lui penetrarono ben presto nella liturgia ecclesiastica.

§ 92. *Paolino di Nola.* — Meropio Ponzio Anicio Paolino di ricca famiglia senatoria, nacque probabilmente nel 353 a Bordeaux («Burdigala») o nelle vicinanze. Ebbe fra i suoi maestri, come s'è già detto (§ 90), Ausonio, che gli rimase intimamente amico e valido protettore. Divenne sui 25 anni governatore della Campania; ma abbandonò ben presto la carriera pubblica, ritirandosi sulle sue terre. Attese dapprima a studi letterati; poi, battezzato (c. 390), si dette alla religione; infine si dedicò interamente alla vita ascetica insieme con la moglie Terasia, spogliandosi di gran parte dei suoi beni a pro dei poveri (fra il 392 e il 394). Sappiamo già come Ausonio cercasse invano di trattenerlo da questa estrema risoluzione. Dopo alcuni anni passati in Ispagna si trasferì circa il 395 a Nola in Campania, presso la tomba del confessore Felice scelto da lui a patrone. Colà visse per più di 35 anni fino alla sua morte (nel 431), dedito alla preghiera, alla ascesi, alla carità; ma da circa il 409 tenne l'ufficio di vescovo di Nola.

Le poesie di Paolino formano una raccoltà di «Carmina» di vario tipo, soggetto ed estensione, il cui ordinamento corrisponde, almeno all'ingrosso, alla successione cronologica. Aveva cominciato a poetare già anteriormente alla conversione, su soggetti profani e anche sacri: abbiamo di questo periodo due biglietti scherzosi, un frammento di una versificazione del *De regibus* di Svetonio, un'orazione mattutina che imita e in parte copia quella di Ausonio ed ha carattere ancor meno religioso di essa. Nei numeri successivi il carattere religioso si accentua: abbiamo un poema in esametri su S. Giovanni Battista, parafrasi di salmi, le poesie in risposta ad Ausonio (c. 10, 11) che difendono e riaffermano la sua vocazione ascetica (§ 90). Il carme 12, in esametri, a S. Felice di Nola preannuncia la venuta colà del poeta. Esso è il primo di una serie di «Carmina natalicia» che, una volta stabilito a Nola sulla tomba del santo, il poeta-monaco prese a scrivere ogni anno per celebrare la ricorrenza di lui. Ne abbiamo 14, uno dei quali frammentario. Essi non sono pure e semplice variazioni sullo stesso tema: alcuni narrano le gesta del santo in vita (c. 15, 16) o quelle dopo morte, cioè i miracoli sulla sua tomba; altri descrivono la celebrazione della sua festa con l'accorrere dei pellegrini da tutta Italia (c. 14), o la basilica del Santo, opera in buona parte dello stesso Paolino, e le pitture in essa contenute (c. 27 e 28). Il carme 21, il più lungo di tutta questa serie

(858 versi in vario metro), esaltando i beneficî del santo verso Paolino, assume carattere autobiografico.

Questo gruppo di carmi in onore di S. Felice costituisce la parte più cospicua della produzione poetica di Paolino. Abbiamo inoltre una lettera in esametri (c. 32) « ad Antonium », che continua l'antica letteratura apologetica contro gli Dei pagani e in esaltazione del cristianesimo. Taluno vorrebbe toglierla a Paolino per darla all'autore del carme *Ad quendam senatorem* (§ 88). Un'altra lettera, pure in esametri (c. 22), « ad Jovium », difende la fede nella provvidenza ed esorta il destinatario ad abbandonare la poesia mitologica per quella cristiana. Il lunghissimo carme 24 (942 versi) a Citerio racconta il naufragio del monaco Martiniano inviato da Citerio a Paolino; quindi parla del figlio di Citerio destinato al sacerdozio e tratteggia l'ideale di un'educazione cristiana.

Tre poesie dirette ad amici ripigliano con spirito cristiano generi coltivati dalla poesia pagana. Il carme 17 (di circa il 398) è un « Propemptikon », o carme di accompagnamento per un viaggio, in strofe saffiche, diretto a Niceta di Remesiana (§ 69) ripartente da Nola dopo la visita fatta colà a Paolino. Vi si descrive la strada che Niceta deve percorrere per ritornare nella sua lontana provincia in Illiria e si esalta l'attività apostolica di lui fra i barbari di quelle contrade. Il carme 25 (dicembre 403) è un « Epitalamium » in distici a Giuliano (il futuro vescovo di Eclanum, avversario di S. Agostino, §§ 95, 107, 115) e alla sua sposa, in cui si esalta il matrimonio cristiano. Il carme 31, *de obitu Celsi*, in distici, è una « Consolatio » ai genitori del morto, un fanciullo di 8 anni.

Un gruppo di poesie di Paolino sono rimaste fuori della collezione, essendo inserite in una lettera (ep. 32, dell'anno 403). Sono 28 iscrizioni, quasi tutte in distici o in esametri, per edifici religiosi di Nola e di Fondi e per quelli di Primuliacum, il luogo di ritiro di Sulpicio Severo (§ 71), a cui è diretta la lettera. Naturalmente esse hanno una grande importanza per l'archeologia cristiana. Due iscrizioni metriche dello stesso genere (per la basilica vecchia di Nola) formano il carme n. 30.

A Paolino è stato ascritto ai nostri giorni (dal Brandes) una raccolta anonima d'iscrizioni metriche (ultimo numero [33] nell'edizione dello Hartel), « Obitus Baebiani diverso modo et metro dictus ». Sono iscrizioni poste sotto una serie di pitture nella casa del morto Bebiano — personaggio altrimenti ignoto —, le quali illustrano la fine singolare di lui che, assopito sul letto di morte, aveva avuto la visione del cielo, ridesto l'aveva raccontata ed era quindi spirato.

La poesia di Paolino è pienamente letteraria, il metro classico. Egli non ha l'impeto e la fantasia di Prudenzio, ma una più calma ispirazione, sinceramente religiosa anch'essa e che si esprime con bellezza e semplicità di forma. Interesse particolare hanno i suoi carmi

in quanto riflettono aspetti importanti della vita religiosa del tempo.

Di Paolino ci rimane altresì una raccolta di lettere in prosa. Sono 52 nell'edizione dello Hartel; ma una (n. 34) è in realtà una predica; due a Rufino di Aquitania sono probabilmente apocrife. La maggior parte di esse appartengono al decennio 394-404, sono dirette ad amici di Aquitania (13 a Sulpizio Severo) ed hanno relazione con la sua nuova vita ascetica; 4 sono indirizzate a S. Agostino. Il loro stile è fortemente retorico e vi è in esse un sovraccarico di riferimenti alla Sacra Scrittura. — La « Passio sancti Genesii » che segue non è del nostro Paolino. Vari altri suoi scritti in prosa (fra cui un panegirico a Teodosio) sono perduti.

NOTE AL CAPITOLO DECIMOTERZO.

Sugli scrittori di questo capitolo v. SCHANZ, IV, 1, §§ 851-60 (dalle « Laudes Domini » a Damaso), § 788 (Ausonio), §§ 864-885 (Prudenzio e Paolino); BARDENHEWER, III, §§ 30 e 38; C. WEYMAN, *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie* (München, 1926); F. J. E. Raby, *A history of christian-latin Poetry from the beginnings to the close of the Middle Ages* (Oxford, 1927). L'altra opera dello stesso, *A history of secular latin Poetry in the middle Ages* (ivi, 1934), si occupa pure di poeti cristiani del IV-VI sec.

§ 84. Le *Laudes Domini* sono in MIGNE, XIX, 379 (e anche in LXI, 1091); nuova edizione di W. BRANDES, *Ueber das frühchristliche Gedicht « Laudes Domini »* (Progr., Braunschweig, 1887).

§ 85. Juvenco è in MIGNE, XIX, 53. Edizioni critiche moderne di C. MAROLD nella « Bibliotheca Teubneriana » (1886) e del HUEMER nel CSEL, XXIV (1891).

(1) *De vir. ill.*, 84.

§ 86. L'*Eptateuchon* di Cipriano è pubblicato solo parzialmente in MIGNE XIX, 345. Edizione completa del PEIPER in CSEL, XXIII (1891). La *Cena Cypriani* è in MIGNE, IV, 925; nuova ed. di K. STRECKER nei « Mon. Germ., Poetae Aevi Car. », IV, 2, p. 872 (1923). Il *De Sodoma* e il *De Jona* sono in MIGNE, II, 1101, 1107, nel Cipriano dello HARTEL, III, p. 289 e nell'ed. di Cipriano del Peiper, p. 212.

(2) *Ep.*, 140, di circa il 418.

§ 87. Il centone di Proba è in MIGNE, XIX, 803. Questo e gli altri tre centoni in CSEL, XVI (*Poetae christiani minores*, 1888, ed. SCHENKL), p. 568.

§ 88. Il *Contra Nicomacum* fu edito dal MOMMSEN in *Hermes*, IV (1870), p. 354 (e in *Gesammelte Schriften*, VII p. 489), ripubblicato in BUECHELER ET RIESE, *Anthologia latina*, 1, 1 (« Bibliotheca Teubneriana », 1894). L'*Ad quendam Senatorem* è in MIGNE, II (fra le opere di Tertulliano), 1105 e nel Cipriano dello HARTEL, III, p. 302; nuova edizione del Peiper con l'*Eptateuco* di Cipriano (v. sopra).

(3) *Storia della Lett. latina Crist.*, II, 2, p. 806 ss.

§ 89. Sugli epigrammi damasiani v. E. SCHAEFER, *Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus* 1 *für die Geschichte der Heiligenverehrung*, in *Ephemer. liturg.*, VI (1932), p. 137, 309.

Dopo l'edizione in MIGNE, XIII, 375, la raccolta degli epigrammi damasiani fu

molto accresciuta dalle pubblicazioni del De Rossi. Nuova edizione di M. Ihm nella « Bibliotheca teubneriana » (*Anthol. lat.* suppl. 1, 1895).

§ 90. Le poesie di Ausonio sono pubblicate in gran parte in Migne, XIX, 823. Edizioni critiche totali di C. Schenkl, nei « Monumenta Germ. hist., Auct. antiquiss. », V, 2 (1883), e di R. Peiper nella « Bibliotheca teubneriana » (1886).

(4) Ne aveva scritte a Paolino 7 in tutto.

§ 91. Prudenzio è pubblicato in Migne, LIX-LX, riproducente l'edizione dell'Arevalo (1788-1789), col suo importante commentario. Nuova edizione di I. Bergman, in CSEL, LXI, (1926); osservazioni su di essa di G. Meyer, *Prudentiana*, in *Philologus*, LXXXVII (1932), p. 249. Su Prudenzio v. M. Lavarenna, *Étude sur la langue du poète Prudence* (Paris, 1933); Q. Cataudella, *Poesia cristiana antica*, in *Didaskaleion*, N. S., X (1931), fasc. 1°, p. 237.

(5) La tesi che Prudenzio abbia mirato in questo ed in altri scritti a combattere il priscillianismo è stata sostenuta da A. Roesler, *Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens* (Freiburg, i. Br., 1886).

§ 92. L'edizione del Migne, LXI, di Paolino riproduce quella del Muratori (Verona, 1736). Edizione dello Hartel in CSEL, XXIX (epistole) e XXX (1894). — Per le iscrizioni del carme 30 cfr. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romae*, II, p. 189, n. 2.

CAPITOLO DECIMOQUARTO.

SANT'AGOSTINO.

SOMMARIO. — § 93. Vita fino alla conversione. — § 94. La conversione. Agostino prete e vescovo. — § 95. La contesa pelegiana. — § 96. Ultimi anni. — § 97. L'uomo e lo scrittore. Le « Confessioni ». — § 98. La produzione di Agostino in generale. La « Retractationes ». — § 99. Scritti filosofici. I dialoghi di Cassiciaco. — § 100. Scritti filosofico-teologici. — § 101. Scritti antimanichei. — § 102. Scritti antidonatistici. — § 103. Altri scritti antiereticali e apologetici. — § 104. Scritti dommatici. — § 105. Scritti esegetici. — § 106. Scritti morali ed edificanti. — § 107. Scritti sulla grazia e contro il pelagianesimo. — § 108. Il « De civitate Dei ». — § 109. Sermoni. — § 110. Lettere. — § 111. Poesie. — § 112. Scritti apocrifi.

§ 93. *Vita fino alla conversione.*— Fonte principale per la vita di S. Agostino sono le sue *Confessioni*, le quali però arrivano soltanto fino al suo ritorno in Africa nel 387. Da questo punto ne ha scritto la vita un prete africano suo contemporaneo (c. 432), Possidio di Calama (1); ma soccorrono anche per questo secondo periodo indicazioni negli scritti del santo.

Le *Confessioni* (§ 97) non sono propriamente una biografia, ma un'opera edificante, che tuttavia prende come fondamento delle sue considerazioni ed effusioni religiose i fatti della vita dell'autore, narrati con maggiori o minori particolarità e, almeno all'ingresso, anche in ordine cronologico. Pur dovendosi tener conto dell'angolo visuale da cui Agostino scrive, esse devono essere considerate come una fonte attendibile, che non potrebbe del resto essere sostituita da alcun'altra (2).

Agostino nacque il 13 novembre 354 a Tagaste (oggi Suk Akras), piccolo municipio della Numidia (Algeria odierna), non lontano dall'Africa Proconsolare (oggi Tunisia). Il padre Patrizio era un piccolo proprietario di assai modesta fortuna, che faceva parte della curia, o consiglio municipale. Egli era pagano; cristiana fervente era invece la madre Monnica (questa forma sembra preferibile all'altra più abituale Monica). Agostino venne educato cristianamente da essa, ma tuttavia non battezzato nella sua fanciullezza, secondo un uso assai frequente dettato dalla considerazione che il battesimo rimetteva i

peccati, e che pertanto era meglio differirlo a quando si fosse traversato il periodo moralmente pericoloso della gioventù. In occasione di una malattia fatta da Agostino fanciullo si fu sul punto di procedere al battesimo, ma il pericolo scomparve e il sacramento non fu più amministrato. Durante la fanciullezza di Agostino anche Patrizio si convertì al cristianesimo senza acquistare tuttavia il fervore della moglie, con la quale si mostrava anche piuttosto duro.

Agostino ebbe in patria l'istruzione elementare; e gliene rimase un ricordo non lieto per la costrizione degli studi prescritti, e per le percosse ricevute secondo i sistemi pedagogici continuati fin quasi ai giorni nostri. A compiere gli studi secondari (la retorica) fu mandato nella prossima città di Madaura, patria di Apuleio, l'immaginoso, eloquente ed artifiziato scrittore affricano del II secolo (v. TERZAGHI, c. XXX). Studiò anche un poco di greco, ma nè allora nè poi divenne propriamente un grecista. Dobbiamo ritenere tuttavia che ne conoscesse a sufficienza per controllare le traduzioni latine degli autori greci sul testo.

Dopo un breve ritorno a Tagaste, con l'aiuto di uno dei più ricchi suoi concittadini, Romaniano, potè recarsi a Cartagine per gli studi superiori (a. 371). Cartagine era una delle maggiori città dell'impero, e Agostino cedette largamente alle attrattive e alle tentazioni della vita cartaginese. Iniziò allora la convivenza con una donna a cui portò fedeltà da marito per lunghi anni, e n'ebbe nel 372 un figlio, Adeodato. Il concubinato era allora una forma inferiore di matrimonio, riconosciuta dalla legge e dal costume. Non trascurò tuttavia gli studi. Nel 372 lesse l'*Hortensius* di Cicerone; in questo dialogo, — di cui ci sono giunti quasi unicamente i frammenti che ne cita Agostino, — Cicerone pone il problema della felicità, che risolve affermando consistere essa nei beni dello spirito (sapienza, virtù). Agostino ebbe dalla lettura una forte scossa, sentì il pungolo di bisogni più elevati da soddisfare, di un ideale superiore da raggiungere. Poiché egli professava la fede cristiana nella condizione di catecumeno, si rivolse per soddisfare i nuovi impulsi alla lettura della Bibbia; ma se ne trovò doppiamente scontento, per la forma che allo studente di letteratura classica appariva rozza e quasi barbara, e per il contenuto in cui non riusciva a trovare un'esposizione regolare, chiara, organica di idee.

A soddisfare le nuove aspirazioni spirituali, e soprattutto quella di conoscere la verità, la ragion d'essere delle cose, egli si volse al manicheismo. Questa religione, fondata dal persiano Mani (m. 276-277), nonostante l'ostilità fierissima dei poteri politici e religiosi era allora assai diffusa in tutto l'impero. Essa presentava tutta una cosmologia e antropologia scientifico-religiosa, in forma epico-drammatica, riposante sopra una concezione nettamente dualistica. Secondo essa il principio del male, o delle tenebre, lottava nel mondo con quello del

bene o della luce: l'essere umano stesso era un composto di elementi corporei tenebrosi, e di elementi spirituali luminosi; si trattava di liberare questi ultimi dai primi mediante la conoscenza e l'ascesi (3). Vi era largo pascolo per uno spirito inquieto, entusiasta, assetato di verità e di grandezza, — romantico, diremmo noi oggi, — quale era Agostino. I manichei facevano larga propaganda entro le comunità cristiane; ma non provocavano a defezione pubblica i loro seguaci, che continuavano a mescolarsi con i cattolici partecipando anche alle funzioni liturgiche. V'era posto nel loro sistema anche per Cristo, che Mani aveva considerato come un profeta suo precursore; e quindi il manicheismo veniva considerato come un'eresia cristiana. I manichei erano divisi in «uditori» e in «eletti»: solo questi secondi professavano integralmente la dottrina e la pratica della loro religione (che implicava fra l'altro una rigorosa castità), e formavano le gerarchie e il corpo di propaganda. Agostino fu uditore (a. 374). Fu attratto specialmente dalla soluzione manichea del problema del male, del peccato, della lotta fra istinti buoni e malvagi, fra ragione e passione. L'origine del male era fuori di noi, in un elemento cosmico. Nonostante la lussureggiante mitologia il manicheismo affettava una tendenza razionalistica, che allettò Agostino. La stessa concezione materialistica del mondo gli sembrava più razionale; e gli facevano impressione le critiche manichee all'Antico Testamento. Egli rimase manicheo nove anni, dal 19° al 28° dell'età sua. Coltivò anche l'astrologia per qualche tempo.

Tornato in patria, Agostino aprì scuola di grammatica: oggi si direbbe, scuola elementare (c. 374). Il padre era morto nello stesso anno della sua andata a Cartagine; con la madre si trovò in contrasto per il manicheismo, e forse anche per contrarietà di lei alla sua vita in concubinato. Tuttavia Monnica finì per rassegnarsi, sperando nella futura conversione. Da Tagaste Agostino fece ritorno a Cartagine, — sempre con l'aiuto di Romaniano, — aprendovi scuola di retorica. Vi rimase otto anni, ed anche la madre lo raggiunse colà. Ebbe tra i suoi discepoli il concittadino Alipio divenutogli affezionatissimo, e altri valenti. Riportò in una pubblica gara la corona d'oro. Insieme con l'insegnamento seguitava a professare attivamente il manicheismo, facendone anche propaganda. Il suo spirito non era però completamente soddisfatto neanche delle dottrine manichee; egli sperò di trovare soddisfazione ai suoi dubbi in uno dei capi manichei tornato da Roma in patria dopo lunga assenza, Fausto di Milevi; ma rimase piuttosto disilluso, perché Fausto in sostanza evitava di rispondere alle obbiezioni, e anche la coltura filosofico-letteraria di lui gli apparve scarsa. Così Agostino si andò allontanando intimamente dal manicheismo, ma senza rompere i rapporti esteriori con esso.

Un nuovo passo nella carriera dell'insegnamento egli fece trasferendosi da Cartagine a Roma (autunno 383), spinto a ciò anche dalla

turbolenza degli scolari cartaginesi. Si allontanò con uno strattagemma dalla madre che non avrebbe voluto lasciarlo partire. A Roma abitò in casa di un uditore manicheo; e ritrovò in quella città Alipio. Ma anche colà non si trovò troppo a suo agio: non riuscì ad emergere tra la folla degli insegnanti privati in Roma, e i suoi guadagni erano scarsi perchè gli scolari spesso si dileguavano al momento di pagare il «libero docente». Si andò anche acuendo la sua crisi spirituale: egli trovava che il mitologismo manicheo non poteva reggere, e che la cosmologia manichea non concordava con l'astronomia scientifica. Inclinò pertanto verso lo scetticismo, nella forma che esso aveva assunto già da secoli con la Nuova Accademia.

L'anno seguente ottenne a Milano un posto d'insegnante ufficiale su designazione del prefetto di Roma Simmaco (quello dell'altare della Vittoria, § 61), a cui si era rivolta la città di Milano; a Simmaco Agostino era stato raccomandato dai manichei, evidentemente in buone relazioni con lui per effetto del comune anticristianesimo. A Milano Agostino mise su casa: oltre la concubina ed il figlio Adeodato, vennero a star con lui la madre e un fratello; inoltre egli aveva intorno un gruppo di amici, Alipio, Trigezio, Nebridio, e un figlio di Romaniano, Licenzio, cui Agostino faceva lezioni.

§ 94. *La conversione. Agostino prete e vescovo.* — Nell'ambiente milanese l'influenza del cristianesimo su Agostino si fece più forte che mai, sopratutto grazie alla personalità del vescovo di Milano, Ambrogio (c. X). Più che dalla conversazione di lui, — la sua casa era aperta a tutti, ma difficile rimaneva l'intrattenersi con lui per la molteplicità delle sue occupazioni, — Agostino subì l'influenza delle sue prediche. Conobbe da esse un cristianesimo colto, fondato sulla tradizione letteraria, la conoscenza della dottrina antica e la scienza ecclesiastica greca. La Bibbia veniva spiegata da Ambrogio sopratutto col metodo allegorico (§ 62). Con questo sembravano eliminate le difficoltà della critica, a cominciare da quella manichea, contro il cattolicismo. Alle prediche ambrosiane si aggiunsero le discussioni con Nebridio, il lavorio interno, e certamente l'influenza silenziosa, ma tenace, della madre; inoltre a Milano l'ambiente doveva essere assai meno propizio al manicheismo che a Roma o a Cartagine. Agostino finì per separarsi da esso, rientrando come catecumeno nella comunità cristiana, ma senza procedere ancora più avanti.

Un passo ulteriore nel suo rivolgimento interno fu operato dalla lettura di scritti neoplatonici (4) tradotti da Mario Vittorino (§ 54). Ne riportò una duplice impressione: valore di una dottrina spiritualistica affermante la trascendenza di Dio e un concetto negativo del male, di contro al materialismo manicheo; e affinità di questa dottrina con il cristianesimo. Ma il problema di Agostino non era soltanto intellettuale, ma anche e sopratutto morale; trattavasi di regolarizzare la sua vita;

Pensò allora ad un matrimonio; non sappiamo perché scartasse senz'altro l'idea di far sua moglie della fedele compagna. Dovettero entrarci considerazioni sociali e l'opposizione di Monnica. Egli, pertanto, rinviò la concubina, che si ritirò in Africa a vita monastica, e si fidanzò con una giovanetta ancora in età assai tenera; e poiché il matrimonio non poteva celebrarsi per allora, prese con sé un'altra donna.

La sua crisi interiore fu da questi avvenimenti famigliari, non risoluta, ma accresciuta. Egli sentiva più che mai che per lui si trattava di farsi cristiano non come semplice adesione a una confessione religiosa, ma come trasformazione interiore. Al problema teoretico dell'accettazione del domma cristiano da parte della ragione si aggiungeva e si sovrapponeva quello pratico della rinunzia totale alle passioni e alla vita mondana, per vivere solo della vita dello spirito. La predicazione di Ambrogio doveva già aver richiamato ampiamente la sua attenzione sull'ascetismo cristiano, sebbene essa insistesse sopratutto nel far propaganda per la verginità femminile. Dell'ascetismo maschile Agostino fece più precisa conoscenza un giorno dai racconti di un funzionario imperiale, Ponticiano, che aveva assistito ad un episodio di conversione fulminea di taluni suoi colleghi in Gallia. Questo racconto esercitò su Agostino un'impressione decisiva. Partito Ponticiano, egli si dibatté più che mai nella sua lotta interiore trattenendosi nel giardino della casa; e si rivolse a Dio per una risoluzione immediata. Sentì una voce infantile da una casa vicina (5) che diceva: « Tolle, lege ». Su un tavolo erano rimaste le epistole di S. Paolo che egli aperse a caso, leggendovi il versetto di *Rom.*, XIII, 13-14: « camminiamo onestamente come di giorno; non in gozzoviglie ed ebbrezze, non in lussurie e lascivie, non in contese ed invidie, ma rivestitevi del Signor Gesù Cristo, e non abbiate cura della carne per soddisfarne le concupiscenze ». La sua decisione era presa (6).

Si era allora nella prima metà di agosto del 386 (7). Attese l'inizio delle vacanze « vendemmiali » (che incominciavano alla fine di agosto), e interrotte le lezioni per non più riprenderle, si ritirò in una campagna del Milanese, a Cassiciacum (8), ospite in una villa dell'amico Verecondo. La villeggiatura era necessaria anche per la sua salute scossa. Passò colà l'autunno e l'inverno con un gruppo di parenti e di amici. Oltre Monnica, Adeodato e il fratello Navigio, vi erano due cugini di Agostino e gli amici Alipio, Licenzio e Trigezio. Era qualcosa di mezzo fra il circolo letterario e la comunità ascetica. Si facevano letture, discussioni, lezioni; accanto ai libri sacri si leggevano ancora i profani; vi erano nel gruppo dei giovani che proseguivano gli studi, e così Agostino continuava in una certa misura a far l'insegnante. Ma componeva anche dei libri con queste discussioni e con questo insegnamento, maturando la propria trasformazione intellettuale e morale (§ 99).

Di ritorno a Milano nella quaresima del 387, si iscrisse con Ali-

pio e Adeodato fra i candidati al battesimo. Questo gli fu amministrato da Ambrogio nella notte pasquale sul 25 aprile (9). Continuò a Milano per qualche mese l'attività di scrittore iniziata a Cassiciaco; decise quindi il ritorno in Africa, per Roma. A Ostia, in procinto di imbarcarsi, Monnica ammalò e morì; e il figlio serbò il ricordo dell'ultima conversazione in cui si erano immersi ambedue nella contemplazione delle cose divine, nell'aspirazione alla comunione diretta con Dio. Seppellita in Ostia la madre, si trattenne ancora a Roma per circa nove mesi, facendo vita assai ritirata e interessandosi sopratutto all'ascettismo romano.

Sbarcato a Cartagine nell'estate del 388, Agostino si ritirò a Tagaste, vivendo in comunità di studio e di preghiera con Alipio, Evodio e qualche altro amico. Era una specie di convento senza regola esteriore, i cui membri probabilmente vivevano in comunione di beni. Dopo alcuni anni di questa vita indipendente di ascetismo e di studio, essendosi ormai diffusa la sua fama, gli capitò di trovarsi nella chiesa di Ippona (Bona in Algeria) mentre il vescovo Valerio parlava al popolo della necessità di avere un coadiutore. Per un impeto subitaneo simile a quello manifestatosi per Ambrogio (§ 61), la folla si gettò su Agostino e lo trascinò a ricevere l'ordinazione a prete (a. 391). Dopo un ulteriore ritiro di qualche mese per perfezionarsi negli studi sacri, Agostino assunse l'ufficio, vivendo in una comunità simile a quella di Tagaste, e sempre con i suoi amici. La comunità fece anche da seminario per l'educazione ecclesiastica, e ne uscirono ben presto vari vescovi per le chiese africane.

Ora Agostino accoppiò l'esercizio del ministero sacerdotale e della predicazione — spesso rivolta alla confutazione di eretici — alla sua produzione letteraria divenuta intensissima; o per dir meglio, questa produzione uscì in gran parte dalla sua stessa attività di dottore ecclesiastico. Parlò così e scrisse contro i manichei, poi e più a lungo contro i donatisti (§ 58), dei quali a Ippona v'era una forte comunità con un vescovo proprio. Combatté il donatismo anche fuori d'Ippona, e unì alla confutazione teologica le dispute pubbliche e la propaganda popolare.

Dopo vari anni di questa molteplice attività in posizione di prete aiutante del vescovo, Valerio lo volle consacrare vescovo coadiutore, per assicurarselo come successore. La consacrazione avvenne a opera di Megalio vescovo di Calama e primate di Numidia, nel 395 o 396 (in ogni caso, non oltre i primi mesi del 397). La vita di Agostino vescovo fu la continuazione di quella di Agostino presbitero. Gli episodi più notevoli furono la lotta finale contro il donatismo e la contesa pelagiana, in ambedue le quali Agostino fu una specie di alto consulente della chiesa africana, mentre il suo amico Aurelio vescovo di Cartagine presiedeva all'opera pratica. Agostino ebbe parte eminente nella grande conferenza del 411 a Cartagine fra cattolici e donatisti,

seguita dalla condanna definitiva del donatismo per parte dell'autorità imperiale e dalla repressione con la forza. Agostino, che in un primo tempo era stato contrario all'impiego della forza contro gli eretici, aveva poi cambiato parere e lo aveva giustificato teoricamente (§ 102), pur cercando di moderarlo e sopratutto opponendosi all'applicazione della pena di morte.

§ 95. *La contesa pelagiana.* — Ancor più preponderante fu la parte presa da Agostino all'attività alla chiesa africana contro il pelagianesimo. Qui egli fece veramente parte di protagonista, e lo svolgimento di quella contesa costituisce un episodio saliente della sua vita.

Da Roma, fuggendo innanzi ad Alarico, era sbarcato in Africa e precisamente ad Ippona il monaco Pelagio (§ 113). Già a Roma questi aveva avuto occasione di pronunciarsi contro le idee di Agostino sulla grazia, più particolarmente contro l'invocazione nelle *Confessioni:* «Da quod iubes et iube quod vis» (X, 37, 60; cfr. 31, 45). Egli opponeva la capacità della natura umana a fare il bene, non viziata dal peccato di Adamo di cui negava la trasmissione. Il peccato di Adamo non era stato che un esempio per il male, di fronte al quale sta quello di Cristo per il bene: a noi scegliere. Non era una maniera di vedere propria di Pelagio: fino allora i problemi del peccato originale e della grazia erano stati assai poco affrontati, e quindi i più li risolvevano secondo il senso comune.

Pelagio si trattenne poco in Africa, perché passò in Oriente, meta di tanti asceti del tempo. Rimase invece a Cartagine un suo compagno d'idee, l'avvocato romano Celestio (§ 114), che fece propaganda pelagiana, e aspirò anche a divenir prete della chiesa cartaginese. Il diacono milanese Paolino (§ 61), che allora si trovava colà, denunciò Celestio al vescovo di Cartagine Aurelio. Questi riunì un concilio provinciale, — a cui pertanto non partecipò Agostino, che era della provincia di Numidia, — innanzi al quale comparvero accusatore ed accusato. Paolino sottopose al concilio sei proposizioni di Celestio, le quali negavano che la morte di Adamo — e quindi quella degli uomini in generale — fosse stata conseguenza del peccato; affermavano l'esistenza di uomini senza peccato anche sotto l'antica legge; escludevano che nei bambini ancora non dotati di ragione potesse esserci peccato. Fu opposto a Celestio che allora il battesimo dei bambini, pur largamente praticato fin dagli antichi tempi, non avrebbe avuto ragion d'essere. Celestio si difese con una distinzione fra regno dei cieli e vita eterna: il battesimo era necessario per il primo, ma non per la seconda; e ribadì la negazione della trasmissione del peccato originale. Il concilio lo condannò, e Celestio lasciò l'Africa recandosi in Oriente, ad Efeso, ove pare divenisse prete.

Pelagio invece si era recato a Gerusalemme, ove fu bene accolto dal vescovo Giovanni (§§ 74, 82), e combattuto invece da S. Girolamo (§ 82),

a cui Agostino aveva mandato il prete Orosio (§ 117) per informarlo della controversia. Orosio e Girolamo si agitarono per la condanna di Pelagio; e Giovanni convocò un'adunanza del suo clero (luglio 415), innanzi alla quale comparvero Orosio accusatore e Pelagio accusato. Pelagio fece una dichiarazione generica sull'aiuto divino necessario all'uomo per non peccare, e fu lasciato in pace. Ma l'accusa fu ripresa contro Pelagio e Celestio presso il metropolitano di Palestina, Eulogio di Cesarea, da due vescovi esiliati di Provenza, Heros di Arles e Lazzaro di Aix, sempre ad istigazione di Orosio e Girolamo. Fu convocato un concilio a Diospoli (dicembre 415), in cui Pelagio ripetè presso a poco le dichiarazioni fatte a Gerusalemme, ma vi aggiunse la condanna delle proposizioni denunciate al concilio come di Celestio (questi non c'era) ; e ancora una volta fu prosciolto.

La chiesa africana, però, riprese sotto la guida di Agostino e di Aurelio la questione per conto suo. Un nuovo concilio a Cartagine e uno dei vescovi numidi a Milevi (a. 416) rinnovarono la condanna del 411 e si rivolsero a papa Innocenzo (§ 73), a cui scrissero anche direttamente una lettera Agostino, Aurelio ed altri. Innocenzo rispose (gennaio 417) dichiarandosi, in nome della suprema autorità della chiesa romana, d'accordo con la chiesa africana e scomunicando Pelagio e Celestio. Allora S. Agostino disse: «Sono stati inviati su tale questioni due concilî alla sede apostolica, e n'è venuta pure la risposta: la causa è finita; così finisca una volta l'errore!» (*Serm.* 131, 10). È questo il famoso passo che ha dato luogo alla formula proverbiale: «Roma locuta est, causa finita est».

Sappiamo già come il successore d'Innocenzo, Zosimo (§ 73), cambiasse atteggiamento verso Pelagio e Celestio, al che contribuì il suo favore per Patroclo vescovo d'Arles, nemico di Heros e Lazzaro. In seguito a dichiarazioni ambigue fatte da Celestio in un concilio romano e ad una professione di fede inviata al papa da Pelagio, — la quale non era punto una ritrattazione, — Zosimo scrisse all'episcopato africano in favore dei due accusati e contro i loro accusatori (a. 417). La chiesa africana mantenne però il suo punto di vista, e Zosimo si dichiarò in una nuova lettera disposto a deliberare ancora d'accordo con essa (marzo 418). Un concilio plenario della chiesa africana a Cartagine (maggio 418), cui intervennero più di 200 vescovi, formulò in nove canoni una condanna assoluta del pelagianesimo. Essi furono inviati al papa. Ma già prima un rescritto di Onorio del 30 aprile 418 si era pronunciato nel modo più risoluto contro Pelagio e Celestio, perturbatori della pace ecclesiastica e autori di un dannoso insegnamento, espellendoli da Roma e condannando all'esilio i loro partigiani. Allora papa Zosimo emise la «Epistola tractoria» che già conosciamo, di assoluta condanna del pelagianesimo. Essa non fu accettata da tutto l'episcopato italiano; i vescovi recalcitranti furono deposti e inviati a confino. Fra essi era Giuliano d'Eclano (§§ 107, 115).

§ 96. *Ultimi anni.* — Agostino ebbe anche parte, in quest'ultimo periodo della sua vita, nelle controversie giurisdizionali insorte tra la chiesa africana e Roma sotto lo stesso papa Zosimo, prolungatesi sotto i successori di lui. Per tali controversie Agostino intervenne al concilio plenario della chiesa africana a Cartagine nel maggio 419; non sappiamo invece se partecipasse all'altro concilio cartaginese del 426 che formulò un'energica protesta a papa Celestino (§ 73) in favore del diritti della chiesa africana.

Un conflitto diretto con Roma ebbe Agostino per il vescovo Antonino di Fussala, che egli stesso aveva proposto per quella carica, ma di cui aveva poi ritenuto di dover promuovere la condanna, sopratutto per la cattiva amministrazione di lui. Questi ricorse a Roma. Agostino sostenne presso papa Celestino (nel 422 o 423) la giustizia della sua condotta e concluse che, se Antonino dovesse essere reintegrato contro la volontà dei fedeli, egli, Agostino, sarebbe stato disposto ad abbandonare l'episcopato come responsabile dell'elezione di quel pastore. L'affare non ebbe altro seguito.

L'attività episcopale di Agostino in seno alla comunità fu intensissima. Curò l'istruzione religiosa, attendendo personalmente alla catechesi dei battezzandi, e pronunciando abitualmente sermoni al popolo in forma adatta alla comprensione di questo (§ 109). Affidata la gestione dei beni episcopali ai suoi chierici sotto il suo controllo, Agostino si occupò sopratutto del loro impiego a scopi di beneficenza e di culto. Un'occasione straordinaria per la sua attività benefica ci fu offerta dai profughi di Roma e dell'Italia per l'invasione di Alarico (presa di Roma del 410). Esercitò anche una vera e propria opera di direttore privato di coscienze, come ci testimonia il suo epistolario (§ 110). Particolari cure rivolse alla comunità-seminario in cui viveva; in generale promosse la vita monastica, specialmente femminile (cfr. § 110).

Fin dal 426 Agostino aveva provveduto a farsi nominare coadiutore e successore il prete Eraclio. La fine della sua vita fu turbata dall'invasione vandalica. Genserico nel maggio 429 sbarcava dalla Spagna nella Mauritania. Contro di lui combatté il governatore d'Africa Bonifacio, caduto precedentemente in disgrazia e divenuto ribelle — è nota la leggenda secondo cui sarebbe stato lui a chiamare i Vandali —, ma poi restituito in carica. Dalla Mauritania Genserico avanzò vittoriosamente in Numidia, e Bonifacio si chiuse appunto in Ippona; l'assedio finì con la presa della città. Agostino non vide la caduta di questa, perché, rimasto nella città insieme col suo popolo, morì al principio dell'assedio, il 28 agosto 430.

§ 97. *L'uomo e lo scrittore.* **Le « Confessioni »*. — Agostino è il più grande scrittore della letteratura cristiana antica. Non intendiamo con questo parlare tanto della molteplicità e importanza di contenuto

della sua produzione — di cui i tratti generali saranno indicati nel paragrafo seguente — quanto di affermare che nei suoi scritti si esprime una personalità più vigorosa di tutte le altre, più ricca di vita individuale. Questo rilievo individuale lo abbiamo già trovato particolarmente in due altri scrittori della letteratura cristiana antica, Tertulliano e Girolamo. In questi due, però, tale individualità è in un certo contrasto con la materia da essi trattata e con i principi religiosi e morali da essi sostenuti. Si potrebbe dire che in essi è il «vecchio uomo» a resistere e ad affermarsi ogni tanto contro lo spirito religioso cristiano, che pure li ispira sinceramente. Agostino era passato attraverso contrasti ben maggiori di quelli dei suoi due predecessori; ma li aveva superati riuscendo a fondere insieme il suo temperamento, le sue esigenze individuali, con la fede e la vita religiosa. La sua opera letteraria esprime questa fusione con il calore intimo che la pervade, unito ad un senso di sicurezza e ad una grande armonia d'espressione. Queste caratteristiche non si riscontrano ugualmente in tutti gli scritti agostiniani, poiché in molti di essi il contenuto strettamente teologico e polemico attutisce e dissimula la vita intima dello scrittore. Ve ne sono tuttavia abbastanza per rispecchiare chiaramente questa sua fisionomia, più originale di ogni altra della letteratura cristiana antica. Primo di essi, sotto questo aspetto, le *Confessiones*, una delle autobiografie più straordinarie della letteratura di ogni tempo (10). Esse furono scritte nel 397 o 398 (11).

Agostino in questo scritto si confessa innanzi a Dio e confessa Dio — cioè la grandezza e la perpetuità dell'opera di lui rivelatasi nella sua vita — innanzi agli uomini. Egli narra la propria vita come un esempio della Grazia divina, contrapponendo i suoi smarrimenti e la sua perdizione all'assistenza divina manifestatasi fino dalla nascita col dargli per madre la pia Monnica, e poi sempre nel corso di essa vita, nei modi più svariati. Scopo dell'opera è pertanto, non la narrazione autobiografica in sè, ma questa esaltazione di Dio, diretta ad eccitare da parte dei lettori il riconoscimento della potenza e bontà infinita di lui.

Le *Confessioni* si aprono appunto con un'effusione a Dio sulla grandezza ineffabile di Lui e il suo rapporto intimo coll'uomo: l'autore dice di parlare al cospetto della sua misericordia. Ma tutto il corso del racconto è intramezzato da questi appelli a Dio, da queste effusioni religiose. Agostino comincia narrando della sua infanzia e rileva come anche questa età abbia i propri peccati. Narra i primi apprendimenti, i primi studi, i primi dolori (l. I). Passa quindi a parlare della adolescenza, usando termini gravi circa la sua scostumatezza: narra un furto di pere fatto con i compagni e analizza il piacere che ci provò, mostrando in generale come anche nel commettere il male si cerchi un bene (l. II). Studi e amori a Cartagine; lettura dell'*Ortensio* di Cice-

rone; adesione al manicheismo, dolori e conforti della madre (l. III). Agostino diviene insegnante a Tagaste, poi a Cartagine; studia astrologia; comincia a scrivere, redigendo un'opera sul Bello; vive in concubinato. Ha un dolore gravissimo dalla perdita di un caro amico, fattosi cristiano poco prima della morte (l. IV). Disillusione provata dalla frequentazione del manicheo Fausto. Da Cartagine Agostino si trasferisce ad insegnare retorica a Roma, poi diviene insegnante pubblico a Milano; fa la conoscenza di S. Ambrogio e ne ascolta le prediche; si stacca dal manicheismo e subisce l'influenza dello scetticismo accademico (l. V). È raggiunto a Milano dalla madre, e gode colà anche dell'amicizia di Alipio e Nebridio. Si accentua la crisi interiore. La madre combina per lui un matrimonio, ed egli si separa dalla concubina, ma prendendone un'altra (l. VI). Il processo di conversione si fa più intenso attraverso un gran travaglio interiore; esso è coadiuvato, per quanto riguarda la revisione delle sue idee filosofiche, dalla lettura di libri neoplatonici (l. VII). Influiscono su Agostino i racconti dell'adesione al cristianesimo di Mario Vittorino e di talune conversioni ascetiche in Gallia; alfine un passo delle lettere di S. Paolo determina la risoluzione definitiva (l. VIII). Abbandono dell'insegnamento, ritiro a Cassiciaco, battesimo a Milano, partenza di là per tornare in Africa; a Ostia muore la madre (l. IX). Agostino passa quindi a descrivere minutamente quale sia oggi il suo io interiore: sensazioni, sentimenti, facoltà intellettuali, lotte morali, elevazioni a Dio (l. X). Di qui si passa a celebrar Dio non più per la grandezza e bontà manifestate nella vita di Agostino, ma per l'opera di creazione del mondo e dell'uomo. Lo scrittore prende lo spunto dal testo della *Genesi* per discutere i problemi più alti della filosofia e della teologia: i rapporti fra Dio e il mondo, fra Dio e l'uomo, la natura del tempo — lunghissima trattazione —, la creazione dal nulla, la Trinità. Con nuove effusioni a Dio, con l'anelito a riposare in lui si chiude l'opera (ll. XI-XIII).

Questa è pertanto un quasi ininterrotto soliloquio in cospetto di Dio: nella serie dei suoi ricordi Agostino vede l'opera di Lui che tutto fa, in cui tutto si muove e vive, e nel quale soltanto può trovare appagamento lo spirito umano. Pure questi appelli a Dio, queste effusioni spirituali in tono lirico-oratorio sono intramezzate liberamente da narrazioni piane e precise, da schizzi psicologici di sè e d'altri, da analisi squisite di stati d'animo e di processi intellettuali e morali. Si vedano, p. es.: l. IV, 5, perché il pianto riesce dolce a chi soffre; IV, 7, inquietudine interiore magnificamente descritta; IV, 8, la riparazione dei dolori compiuta dal tempo; VI, 3, il quadretto di Ambrogio nel suo studio; VI, 4, stato di sospensione dello spirito di Agostino a Milano prima della conversione definitiva; VI, 6, suo paragone col mendico ubriaco e contento; VII, 5, come immaginava la creazione del mondo da parte di Dio dopo avere abbandonato il manicheismo; VII, 7, «i tormenti e i gemiti del mio spirito nell'imminenza di partorire il vero».

§ 98. *La produzione di Agostino in generale. Le «Retractationes».* — Agostino partì nella sua opera letteraria dalla filosofia, poiché la sua grande difficoltà (nel campo intellettuale) era stata di conciliare il domma e la ragione. Dalla speculazione filosofica egli passò sul terreno teologico propriamente detto, dalla libera ricerca al riconoscimento dell'autorità; ed è stato osservato a questo proposito che gli ultimi dialoghi del suo primo periodo letterario non conservano più che la forma esteriore del dialogo, essendo in sostanza pure e semplici dissertazioni. Poiché egli proveniva dal manicheismo, la sua attività letteraria si rivolse naturalmente alla confutazione di questo, tanto più che essa implicava problemi filosofico-religiosi fondamentali (natura di Dio, natura del male, libertà del volere). I doveri pastorali assunti nel secondo periodo della sua vita dopo la conversione lo portarono a combattere anche il donatismo. Nell'una e nell'altra polemica lo studio della Bibbia divenne per lui fondamentale, e di qui l'impulso agli scritti esegetici; mentre il donatismo lo spingeva anche particolarmente allo studio del domma ecclesiastico. Come in lui confluissero tutti questi interessi spirituali — filosofici, teologici, apologetici, esegetici — mostra bene un'opera complessa, fra le sue più celebri, il *De civitate Dei*. L'ultima parte della sua vita fu assorbita dalla contesa pelagiana; ma questa fu per lui ben di più che un'occasione di polemica con gli eretici. Si trattò per Agostino di formulare, difendere e svolgere i concetti intorno alla Grazia che egli si era andato formando attraverso la sua esperienza interiore e dopo lunghe meditazioni, e che costituivano ormai il centro della sua vita spirituale.

Poco prima della sua morte Agostino si accinse a compiere una revisione sistematica di tutta la sua produzione, elencando i titoli delle singole opere, l'occasione e lo scopo di ciascuna, e quel che eventualmente vi trovasse ora di erroneo o di meno perfetto. Abbiamo così la fortuna, che si può dire unica per tutta la letteratura cristiana antica, di possedere una «bibliografia ragionata» dell'abbondantissima opera letteraria agostiniana, redatta dallo stesso autore. Il titolo dell'opera, *Retractationes*, va interpretato nel senso di «trattazione di nuovo «e non già di «ritrattazione», sebbene, come si è detto, Agostino faccia anche delle correzioni a sè stesso. Nell'insieme egli tende (com'è naturale) a rilevare la continuità del suo pensiero, soprattutto per la questione della grazia, non tanto però da negare qualche cambiamento da lui fatto. Le correzioni riguardano soprattutto le opere anteriori al periodo episcopale, a cui è dedicato il primo libro, mentre il secondo tratta quelle posteriori; Agostino, cioè, segue nel suo elenco l'ordine cronologico. Un terzo libro doveva essere dedicato alle prediche e alle lettere; ma l'autore non fece in tempo a comporlo. Questa opera, per noi preziosissima, trova un complemento e un controllo nell'«Indiculus» degli scritti agostiniani (12) posto da Possidio al seguito della sua vita di S. Agostino (cfr. § 93).

§ 99. *Scritti filosofici. I dialoghi di Cassiciaco.* — La più antica opera di Agostino fu scritta da lui nella prima gioventù, a Cartagine, negli ultimi anni del suo soggiorno colà prima di passare a Roma, e cioè quando egli era ancora manicheo, almeno esteriormente. Essa era intitolata *De pulchro et apto;* è andata perduta e ne sappiamo solo quel che Agostino stesso ce ne dice nelle sue Confessioni (13). Essa trattava della natura di quel che ci attira nelle cose che amiamo, distinguendo le cose belle per sé — diremmo noi, la bellezza estetica pura, — il *pulchrum,* e la convenienza di un oggetto rispetto ad un altro (per esempio la scarpa adattata al piede), cioè l'*aptum.* Passava quindi all'analisi degli affetti dell'anima, identificando il bello con la virtù, — la quale era ordine, armonia, pace, — il brutto col vizio, — che era discordia, ignavia —; e ne faceva due principî fondamentali secondo il dualismo manicheo, ma chiamandoli alla maniera pitagorica « monade » e « diade ».

De pulchro et apto.

A Cassiciaco, dopo la conversione, ma prima del battesimo, Agostino scrisse una serie di dialoghi riproducenti — con introduzioni e cornici descrittive alla maniera platonica — le discussioni colà avvenute fra lui e i suoi compagni di romitaggio (14). Primo di questi dialoghi è il *Contra Academicos,* in tre libri, dedicato a Romaniano. Sono dialoghi tenuti nel novembre 386, in cui si confutano le teorie della Nuova Accademia (cfr. § 93 fine), secondo le quali non vi è certezza di nulla. Si parte dalla dimostrazione che alla felicità dell'uomo è indispensabile la conoscenza, non bastando — come sostiene Licenzio difensore degli Accademici, — la semplice investigazione (l. I). Si combatte il criterio accademico della verosimiglianza: chi non conosce la verità non può giudicar neppure della approssimazione ad essa (l. II). Ribadita la necessità di conoscere la verità, Agostino con un discorso continuato — fatto a voce bassa, come lo consente la sua salute — spiega come alla conoscenza della verità si debba giungere con la ragione e con l'autorità di Gesù Cristo, insieme congiunte.

Contra Academicos.

Il *De beata vita,* in un libro, dedicato a Mallio Teodoro (console nel 399), riproduce tre dialoghi tenuti a Cassiciaco, sempre nel novembre 386, in tre giorni successivi. Il prologo descrive con vivezza d'immagini la navigazione tempestosa degli uomini nel mare del mondo per giungere al porto della verità: e di questi travagli Agostino presenta sé come un esempio. Nei dialoghi si ripropone il tema della felicità: essa non è data dai beni del mondo, tutti caduchi, ma da un bene duraturo, che è Dio. Possiede Dio chi vive bene, cioè conforme alla sua volontà, in perfetta purezza non solo di azioni, ma di pensieri. La privazione della sapienza è la povertà più grave; e la vera sapienza è quella di Dio.

De beata vita.

Il *De ordine,* in due libri, dedicati all'amico milanese Zenobio, riproduce altre conversazioni di Cassiciaco, del-

De ordine.

l'autunno 386. L'ordine consiste nello svolgimento di tutti gli avvenimenti secondo la volontà di Dio. Nulla accade di bene o di male senza tale volontà. Anche le azioni stolte o malvagie rientrano in quest'ordine: esempio il meretricio, che impedisce più gravi disordini morali. Tuttavia la questione dell'origine del male e del suo posto nell'ordinamento del mondo non è trattata sistematicamente; si danno invece insegnamenti morali sulle virtù e sui vizi. Si passa quindi a trattare delle varie scienze, distinguendo quelle inferiori e puramente umane dalle superiori, che ci danno la conoscenza dello spirito e delle cose divine. Ragione e autorità conducono all'apprendimento della scienza; l'autorità a sua volta è umana o divina, fallibile la prima, infallibile la seconda. La ragione, che è immortale, è il mezzo per cui l'uomo può raggiungere l'immortalità dell'anima sua.

Soliloquia.

I *Soliloquia*, in due libri, furono l'ultima opera scritta a Cassiciaco. Essi costituiscono una indagine intima che Agostino svolge «interrogando me stesso ed a me stesso rispondendo, come se fossimo due persone, la ragione ed io». Abbiamo dunque anche qui una forma dialogica. Il primo libro comincia con una preghiera in cui Agostino effonde il desiderio di avvicinarsi a Dio. Della conoscenza di Dio egli parla quindi con la Ragione, e si chiarisce come una conoscenza filosofico-scientifica di Dio non basti. Occorre che l'anima sia sanata dei suoi vizi, purificata e guidata dalla fede, speranza e carità. I beni materiali non hanno più presa sull'anima di Agostino, tutto rivolto alla bellezza eterna. In particolare egli ha stabilito di rinunciare ai rapporti carnali. Dopo la conoscenza di Dio importa ad Agostino quella di sé stesso, alla quale è dedicato il secondo libro. Egli afferma di conoscere sé stesso come esistente, perché sa di pensare (precorrimento di Cartesio), e distingue l'evidenza interiore dello spirito dalla testimonianza dei sensi che possono errare. Termina dimostrando che l'anima è immortale perché sede della verità.

De immortalitate animae.

I *Soliloqui* non furono compiuti; come una loro integrazione può esser considerato il *De immortalitate animae*, composto a Milano nella quaresima del 387 prima del battesimo. È una dissertazione, che Agostino dichiarò più tardi assai oscura (15), in cui si svolge il tema dell'identità fra l'anima e la ragione e dall'immortalità della seconda si deduce quella della prima. Vi si aggiunge anche che la materia si può dividere all'infinito, ma non distruggere. Il carattere spirituale dell'anima fa sì che essa si elevi staccandosi dai sensi; la separazione dal corpo non può dunque portare la sua fine. Si aggiungono altri argomenti più speciosi. L'anima, come non può perire, così neppure può trasformarsi in corpo o in anima irrazionale.

De quantitate animae.

Strettamente affine al tema di questo scritto è il *De quantitate animae*, scritto a Roma al principio del 388, in forma di dialogo tra Agostino ed Evodio. Si tratta la que-

stione dell'origine dell'anima, della sua natura, della sua congiunzione e separazione dal corpo. La sostanza dell'anima è indefinibile, ma simile a Dio, senza averne l'onnipotenza. Con particolare ampiezza si dimostra l'immaterialità dell'anima, priva di dimensioni corporee. Essa agisce sul corpo per mezzo dei nervi. Si esamina la differenza fra l'anima dell'uomo e quella delle bestie, capace di sensazione e non di conoscenza. Fra le doti dell'anima vi è il libero arbitrio. Si enumerano sette gradi ascendenti della sua attività, dalla vivificazione del corpo alla contemplazione della verità, cioè di Dio. Suo compito supremo è di ricongiungersi a Dio, da cui fu separata dal peccato.

Agostino aveva iniziato a Milano, sempre nell'attesa del battesimo, una enciclopedia delle arti liberali («Disciplinarum libri»), in cui dallo studio della grammatica si doveva giungere a quello della filosofia. La trattazione della prima arte, *De grammatica*, terminata prima della partenza da Milano, è andata perduta: ce ne sono giunti due estratti di diversa lunghezza. Abbiamo invece il *De musica*, in sei libri, terminato in Africa: è un dialogo fra maestro e discepolo, in cui si discorse soprattutto di ritmi, di metri e di versi, e infine (6.° libro) si passa dai numeri o rapporti materiali a quelli spirituali. Le altre trattazioni rimasero allo stato di abbozzo: abbiamo dei *Principia dialecticae*, *Principia rhetorices*, *Categoriae decem ex Aristotele decerptae*, ma sono probabilmente apocrifi, soprattutto l'ultimo.

Disciplinarum libri.

§ 100. *Scritti filosofico-teologici.* — Il *De libero arbitrio* in tre libri fu scritto a Roma nel 388 (il primo libro) e a Ippona circa il 395 (gli altri due). È un dialogo con Evodio, in cui si dimostra — principalmente contro i manichei — che il male deriva soltanto dal libero arbitrio dell'uomo, e non esiste come sostanza. L'uomo è libero di fare il bene o il male per l'esigenza della legge divina di retribuzione. Si afferma tuttavia (II 1.) che da Dio viene ogni verità e ogni bene, e fra i beni dati da Dio è la volontà libera, mediante la quale l'uomo può essere virtuoso. Prescienza divina e libero arbitrio umano (III 1.) vengono conciliati insieme. Dio provvede il male e poi lo punisce, ma non ne è la causa, la quale è nella volontà umana. I peccati e le imperfezioni delle creature non diminuiscono la bontà della creazione. L'uomo porta giustamente in sé la pena del peccato di Adamo nella sua mortalità, ignoranza, difficoltà ad operare il bene; ma queste imperfezioni non gli sono ascritte a colpa, bensì la trascuranza positiva e volontaria nel conoscere e nel fare il bene, non seguendo l'invito di Dio.

De libero arbitrio.

Dei primi tempi del ritorno in Africa (a. 389) è il *De magistro*, dialogo fra Agostino e il figlio sedicenne Adeodato, di cui si celebra l'ingegno e si commemora la morte avvenuta poco dopo. Il dialogo esamina il rapporto fra le parole e le

De magistro.

nozioni da esse rappresentate: le prime ridestano nell'anima le seconde, già possedute da essa. Ripiegandosi su sè medesima l'anima si avvicina a Dio e trova la sapienza del Verbo, di Cristo, che è il vero maestro.

De vera religione.

In Africa prima dell'ordinazione presbiterale (probabilmente nel 390) fu scritta la dissertazione *De vera religione*. Sola religione vera, capace di guidare gli uomini al vero e al bene, è quella che riconosce il vero Dio e lo considera come autore dell'universo. Essa si trova nel cristianesimo, non nella filosofia, nel paganesimo o nel giudaismo. Quando di meglio ha tuttavia prodotto la filosofia — come la dottrina platonica — sbocca nel cristianesimo. Questo poi è presente autenticamente solo nella chiesa cattolica: contrari ad esso, annidati nello stesso corpo cristiano, sono gli scismi e le eresie, frutto di superbia. L'esistenza del male nella Chiesa, come nel mondo, non è contro l'ordine provvidenziale. Da esso risulta il bene: così l'eresia è stimolo alla migliore conoscenza della verità religiosa. A questa l'uomo arriva per la duplice via, dell'autorità e della ragione. Accanto al perfezionamento dommatico e condizione di questo è l'elevazione morale, che si opera seguendo i precetti divini, lottando contro le passioni e distaccandosi dal mondo. La perfezione compiuta non si può raggiungere tuttavia che nell'altra vita, quando l'anima, libera dal corpo mortale, ne rivestirà uno spirituale e incorruttibile. Nel corso del libro si toccano varie questioni particolari e si confutano errori ereticali, specialmente dei manichei.

De fide rerum quae non videntur.

Il *De fide rerum quae non videntur* è una predica (posteriore al 399), e forse per questo non è menzionato nelle *Retractationes* e neanche nell'« Indiculus » di Possidio (16). Tuttavia i dubbi sulla autenticità sollevati in passato oggi sono svaniti. Il tema è la credibilità delle verità rivelate, nonostante la mancanza dell'attestazione dei sensi. Si prova questa credibilità con l'analogia della fede data in tanti casi a ciò di cui non si ha conoscenza sensibile, e con il fatto che in realtà prove indirette, ma irrefutabili, delle verità religiose esistono: adempimento delle profezie, diffusione universale della Chiesa.

De natura et origine animae.

Opera assai più tarda delle precedenti è il *De natura et origine animae* (del 419), in quattro libri. È una risposta a un'opera di un certo Vincenzo Vittore, della Mauritania, che prendeva a partito un opuscolo di Agostino (17), affermando che l'anima è corporea, particella del soffio di Dio, con altri errori. Agostino li confuta, ribadendo il carattere spirituale dell'anima, ma dicendo altresì quanto difficile sia la questione della sua origine. Vi si parla anche del peccato originale: si era allora nel pieno della disputa pelagiana (§ 95). Vittore si dichiarò persuaso dalla confutazione di Agostino (18).

§ 101. *Scritti antimanichei.* — Ancor prima di ritornare in Africa

Agostino incominciò la polemica letteraria con i suoi antichi correligionari nel *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*. Sono due libri scritti a Roma nel 387-388, ma che furono ritoccati nel 389 o più tardi (19). Si contrappone la vera virtù cristiana alla falsa manichea, incominciando col parlare di Dio bene supremo e nostro scopo unico, delle quattro virtù cardinali, della carità verso il prossimo e degli esempi di virtù — specialmente di continenza — dati da cattolici. Il II libro combatte la dottrina dualistica manichea circa l'origine del male, mostrando come questo non sia reale sostanza, ma qualche cosa di negativo, una privazione del bene, non derivante da Dio che del bene è autore. Si denunziano quindi i costumi dei manichei, nascondenti sotto le apparenze ascetiche corruzione ed oscenità.

De moribus ecclesiae catholicae.

Il *De Genesi contra manichaeos*, in due libri, scritto nel 389 a Tagaste, ci mostra Agostino intento a lottare contro il manicheismo sul terreno dell'esegesi biblica. Egli difende dagli attacchi dei manichei il racconto biblico degli inizi del mondo e dell'umanità, fino alla cacciata di Adamo dal paradiso. La sua difesa qui è basata sull'interpretazione allegorica. Più tardi (393) credette opportuno di difendere la Genesi anche secondo l'interpretazione letterale; ma il lavoro (*De Genesi ad litteram imperfectus liber*) rimase interrotto al v. 26 del c. I.

De Genesi contra manichaeos.

De Genesi imperfectus liber.

Prima opera scritta ad Ippona dopo il conferimento del presbiterato (a. 391) è il *De utilitate credendi*, dedicata a un Onorato attratto in altri tempi da Agostino al manicheismo, e della cui salute spirituale egli si riteneva pertanto responsabile. Poiché Onorato faceva valere — come in altri tempi Agostino — la superiorità del preteso razionalismo manicheo contro la fede cristiana, Agostino difende nel suo libro l'autorità divina delle Sacre Scritture in particolare dell'Antico Testamento (facendo sempre appello all'interpretazione allegorica), e la veracità della chiesa cattolica fondata da Cristo (20).

De utilitate credendi.

Ancora del 391, ma posteriore al *De utilitate credendi*, è il *De duabus animabus*, che espone e combatte la dottrina manichea delle due nature, buona e malvagia, mescolate nell'anima e derivanti dai due principî opposti dell'universo. L'anima ha origine solo da Dio: non v'è in essa nessuna sostanza malvagia, anzi non esistono sostanze malvagie; il male è solo una mancanza, un nostro difetto soggettivo; l'anima è buona o cattiva secondo che si rivolge al bene o al male, adoperando il libero arbitrio.

De duabus animabus.

Gli stessi principî sono sostenuti nella *Contra Fortunatum disputatio*, resoconto stenografico di una disputa sostenuta il 28 e 29 agosto 392 (21) in Ippona, nei bagni

Contra Fortunatum

di Sossio. In particolare Agostino vi combatte la mitologia manichea rappresentante Dio attaccato dalle tenebre e dalla natura malvagia; e spiega taluni passi biblici che sembrerebbero favorevoli alla teoria delle due nature. Fortunato, sconfitto, abbandonò Ippona.

Un capo manicheo africano molto autorevole di alcuni decenni indietro era stato Adimanto, autore di certe « Disputationes » mostranti le antinomie fra i due Testamenti. Per confutarlo Agostino scrisse (c. 394) *Contra Adimantum*. In tanti capitoli successivi Agostino prende in esame i passi dell'Antico e del Nuovo testamento messi a contrasto da Adimanto e ne mostra l'armonia. La composizione di questo lavoro — come ebbe a riconoscere l'autore (22) — è trascurata: taluni punti sono rimasti non esaminati, altri lo sono stati due volte.

Contra Adimantum.

Circolava una lettera di Mani, il fondatore della setta, che i suoi seguaci appellavano « fondamentale ». Il *Liber contra epistulam quam vocant fundamenti* (c. 397) riporta testualmente il principio della lettera e lo confuta. Esso riguarda la cosmologia manichea e precisamente la descrizione della regione delle tenebre. Per il resto della lettera Agostino aveva preso appunti (23) che poi non svolse, e sono andati perduti. In quest'opera sono le parole famose: « Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catolicae Ecclesiae commoveret auctoritas » (c. 5).

Contra epistulam fundamenti.

Resoconto stenografico di un'altra disputa pubblica sono i due libri *Contra Felicem* (titolo volgato, *De actis cum Felice manicheo*). Felice era venuto ad Ippona per fare propaganda, Agostino gli si contrappose, e la disputa avvenne il 7 e 12 dicembre del 398 (24) nella chiesa « della pace » di Ippona. Si citano anche qui brani dell'« Epistula fundamenti ». Agostino insiste, oltreché sul libero arbitrio, sull'assurdità della rapppresentazione manichea di Dio, e del principio della luce, temente l'invasione delle tenebre e di natura corruttibile; e costringe Felice a riconoscere che tale era la dottrina di Mani. Felice finisce per abiurare.

Contra Felicem.

Subito dopo questa disputa (nel 399?) fu scritto il *De natura boni*. Vi si ripete che Dio è origine del bene, che tutta la creazione è buona, che il male non è nelle cose, ma nel loro cattivo uso, nella volontà umana: « malum est enim male uti bono » (c. 36). Si confutano in questo scritto alcuni passi del « Tesoro » e dell'« Epistola fundamenti » di Mani.

De natura boni.

Subito dopo fu scritto il *Contra Secundinum*. Era questi un manicheo romano il quale mandò ad Agostino una lettera (pubblicata nelle edizioni in testa all'opuscolo agostiniano) con grandi lodi per lui, ma in difesa del manicheismo e con l'esortazione a riabbracciarlo. La risposta di Agostino assunse le proporzioni di un piccolo libro. Egli spiega i motivi della sua conver-

Contra Secundinum.

sione e polemizza vigorosamente contro le dottrine manichee. In S. Paolo trova profetizzato il manicheismo.

L'opera più ampia di S. Agostino contro il manicheismo è il *Contra Faustum*, in 33 libri — parecchi dei quali brevissimi — scritta circa il 400. Fausto era il vescovo manicheo di Milevi, da lui conosciuto in gioventù e che lo aveva lasciato disilluso (§ 93). Qui è detto come non facesse punto vita ascetica, e fosse stato condannato alla relegazione in forza delle leggi che punivano la setta, e poi richiamato. Una sua opera di polemica manichea contro il cristianesimo era venuta a conoscenza di Agostino, che qui la confuta riportando i testi e contrapponendovi le sue risposte, in forma di dialogo («Faustus dixit, Augustinus respondit»). La maggior parte dell'opera riguarda la difesa dell'Antico Testamento che Fausto ripudiava, la minore riguarda il Nuovo Testamento, in cui Fausto pretendeva trovare falsificazioni.

Contra Faustum.

§ 102. *Scritti antidonatistici.* — Una volta assunte le funzioni presbiteriali e constatata l'importanza che il donatismo aveva in Ippona, Agostino dovette porsi il problema dei metodi più efficaci per combatterlo. Egli osservò che i donatisti facevano molto uso di poesie religiose cantate dal popolo. Volendo contrapporre qualche cosa del genere, egli compose il *Psalmus contra partem Donati* (probabilmente della fine del 393). Sono 20 strofe di 12 versi ciascuna, — ogni strofa s'inizia con una lettera successiva dell'alfabeto, donde l'epiteto dato al salmo di «abecedario», — con un epilogo di 30 versi e un ritornello all'inizio della poesia e alla fine di ogni strofa: «Omnes qui gaudetis de pace, modo verum iudicate» (25). I versi sono di 16 sillabe, in due emistichi in cui domina l'accento ritmico al posto del metro. Essi hanno la terminazione assonanzata in *e* o *ae:* talora vi è assonanza anche al termine del primo emistichio. L'opera è priva di qualsiasi valore poetico e costituisce soltanto un repertorio polemico contro lo scisma, derivato da Optato (§ 58).

Psalmus contra partem Donati.

Agostino passò immediatamente ad opere di carattere più scentifico e più personale scrivendo (fine del 393 o principio del 394) un libro *Contra epistulam Donati* che è andato perduto. Esso confutava una lettera di Donato, il vescovo donatista di Cartagine (§ 58) fondatore della setta, in cui si dimostrava che il battesimo cristiano era soltanto quello conferito dai donatisti. — Perduti sono anche i due libri (del 397) *Contra partem Donati*, in cui Agostino disapprovava l'intervento del potere civile per costringere gli scismatici a rientrare nel seno della Chiesa, punto su cui egli cambiò poi opinione, come si vedrà in rappresso.

Primo trattato antidonatistico pervenuto fino a noi è il *Contra epistulam Parmeniani*, in tre libri, di circa il 400 (26). L'epistola in questione è quella diretta da Parmeniano, uno degli scrittori donatistici, contro Ticonio (§ 58). Gli

Contra epistulam Parmeniani.

scritti di Parmeniano conservavano grande influenza, e perciò Agostino aveva ricevuto esortazioni pressanti a confutarli. Il I libro confuta la dottrina donatistica della Chiesa, secondo la quale questa era composta unicamente di perfetti. Invece nella Chiesa sono misti buoni e malvagi, senza che questi contaminino la santità di essa. La confutazione, oltreché teologica, è anche storica: non è mai stata provata la colpa della parte cattolica, da cui si prese motivo allo scisma. Coloro che hanno sofferto per esso non sono martiri, giacché il martirio — come aveva già sostenuto Cipriano (§ 26, p. 78) — non è fatto dal supplizio, ma dalla causa. Ai lamenti donatistici per la persecuzione si risponde difendendo l'intervento del potere imperiale, sia per la gravità della colpa di eresia e scisma, sia argomentando « ad hominem » contro i donatisti: se essi credono ingiusta la persecuzione religiosa, perché perseguitano i cattolici? Questi, del resto, non hanno mai richiesto l'applicazione integrale delle leggi contro i donatisti. Il contegno un po' imbarazzato dello scrittore si spiega con l'opinione da lui sostenuta nell'opera precedente. Il II e il III libro sono dedicati a confutare l'esegesi scritturaria di Parmeniano, il quale pretendeva trovare nella Bibbia passi favorevoli allo scisma. Non mancano anche qui riferimenti alla storia dello scisma.

De baptismo.

Il *De baptismo*, in sette libri (c. 400), è dedicato a ribattere gli argomenti che i donatisti traevano in proprio favore dalla condotta di Cipriano nella contesa battesimale (§ 21). Anche allora infatti era stata posta in discussione la validità di sacramenti amministrati da persone indegne. La confutazione di Agostino è duplice. Da una parte, pure dichiarando che Cipriano s'ingannò — errore scusabile come quello di S. Pietro ad Antiochia — si fa osservare che egli non ruppe la comunione con quelli che la pensavano differentemente da lui. Dall'altra si confuta la dottrina ciprianea contraria alla validità del battesimo amministrato da persone non degne.

Perduto è il *Contra quod attulit Centurius a Donatistis* (sempre c. il 400), opuscolo assai breve in cui si confutava uno scritto offerto dal detto Centurio ad Agostino entro la cattedrale d'Ippona, contenente alcuni testi biblici presunti favorevoli al donatismo.

Fra i pastori donatistici preminenti al tempo di Agostino era Petiliano vescovo di Costantina (già Cirta). Questi aveva inviato una circolare al suo clero contro i cattolici. Il vescovo cattolico di là pregò Agostino di confutarla. Questi lo fece, ma in base ad un esemplare incompleto della circolare di Parmeniano, e diresse lo scritto ai fedeli d'Ippona. Esso costituisce il primo dei tre libri *Contra litteras Petiliani*. Ricevuto un esemplare completo dello scritto di Petiliano, Agostino stese (l. II) una nuova confutazione in forma di dialogo, contrapponendo ai testi successivi

Contra litteras Petiliani.

di Petiliano le sue risposte, come nel *Contra Faustum*. Al pari del primo libro il contenuto è storico e dottrinale. Vi si tratta ancora della repressione imperiale contro lo scisma, presentata come opposizione a quel che di male facevano i donatisti, sia col fatto stesso dello scisma, sia con le loro violenze. La coercizione delle leggi può servire al rinsavimento degli erranti. (È la dottrina del « cogite intrare », svolta nell'ep. 93, c. 1 e 2). Intanto Petiliano aveva conosciuto il primo libro e vi aveva risposto con una lettera violenta, che attaccava personalmente Agostino. Questi replicò (l. III) biasimando il metodo d'ingiurie dell'avversario ch'egli non volle far suo, mostrando l'inconsistenza della replica e ribadendo i suoi argomenti.

Epistula ad catholicos.

L'*Epistula ad catholicos de secta donatistarum*, detta anche *De unitate Ecclesiae*, è una lunga pastorale di Agostino ai suoi diocesani, composta fra il II e il III libro contro Petiliano, e cioè nel 401-402. Se ne è contestata l'autenticità, perché non è nominata nelle *Retractationes* e per ragioni intrinseche. Queste non paiono sufficienti; in quanto al primo punto, l'opuscolo è elencato nell'« Indiculus » di Possidio. Si è pensato ad uno scritto di uno scolaro; ma non si capisce come questi avrebbe potuto pubblicare, nel tempo indicato, il suo scritto sotto il nome di Agostino. Abbiamo anche qui una confutazione degli argomenti di Petiliano, cioè dell'epistola contro cui erano stati diretti il primo e secondo libro dell'opera precedente. Essa è in sostanza identica ai detti libri, ma diversa nell'intonazione e nello svolgimento.

Contra Cresconium.

Il *Contra Cresconium grammaticum et donatistam*, in quattro libri, è ancora uno strascico della polemica contro Petiliano, poiché confuta uno scritto di Cresconio in difesa di Petiliano in risposta al primo libro di Agostino contro il medesimo. L'opera però è di vari anni più tardi (del 405); e Agostino spiega il ritardo col fatto di aver visto lo scritto di Cresconio solo vario tempo dopo la pubblicazione. Si è congetturato che alla redazione dello scritto Agostino sia stato indotto dalla pubblicazione dell'editto imperiale imponente ai donatisti l'unione con la chiesa cattolica, del 12 febbraio 405 (27). Quindi scopo particolare della tarda risposta a Cresconio sarebbe la giustificazione dell'editto medesimo. Tale giustificazione però, consistente nel solito argomento delle violenze donatistiche, ha parte assai secondaria nell'opuscolo, che è sostanzialmente una confutazione dello scisma. Agostino si basa molto per questa anche sul contegno dei donatisti verso un loro scisma interno, dei « massimianisti », i cui seguaci non venivano ribattezzati dai donatisti ortodossi, in contraddizione con la loro condotta rispetto ai cattolici. La storia dello scisma massimianista è l'argomento dell'ultimo libro. L'opera ha importanza storica per l'inserzione che vi è fatta di documenti, ed è letterariamente caratteristica per lo sfoggio di virtuosità retorica e polemica.

Allorquando la basilica donatistica d'Ippona venne confiscata, Agostino vi fece esporre una raccolta di testimonianze scritturarie e storiche contro il donatismo. Questo *Probationum et testimoniorum contra Donatistas liber unus* (del 406 o 407) è andato perduto. Contro di esso fu pubblicata una confutazione donatistica anonima, a cui Agostino replicò con il *Contra nescio quem Donatistam*, andato anch'esso perduto. Sempre perduti sono l'*Admonitio Donatistarum de Maximianistis* (c. 406) e il *De Maximianistis contra Donatistas* (c. 410).

De unico baptismo.

Il *De unico baptismo* (c. 410) è una risposta a un opuscolo di Petiliano con questo titolo, la quale non contiene nulla di nuovo.

Della grande conferenza del 411 fra cattolici e donatisti (§ 94) Agostino redasse un compendio nel *Breviculus collationis cum Donatistis*. A ognuna delle tre sedute della conferenza è dedicato un libro e ciascuno di questi è diviso in capitoli, rispondenti alle divisioni dei processi verbali. Subito dopo (verso il principio del 412) fu scritto il

Post gesta.

Contra partem Donati post gesta (chiamato ordinariamente *Ad donatistas post collationem*), per difendere contro le accuse donatistiche il modo con cui si era svolta la disputa.

Uno degli ultimi episodi della lotta contro il donatismo fu l'andata di Agostino a Cesarea di Mauritania per domare la resistenza del vescovo Emerito, uno dei portavoci del donatismo alla conferenza del 411. Si era prima rivolto a lui con lo scritto (circa 417) *Ad Emeritum donatistarum episcopum post collationem*, che è andato perduto. Recatosi Agostino a Cesarea seguì una conferenza in chiesa, il 18 settembre 418; ma Emerito non volle aprir bocca. Agostino allora pronunciò un discorso (*Sermo ad Caesareensis ecclesiae plebem*) propugnando la conciliazione fra cattolici e donatisti. Rinnovata la conferenza il 20, anche

Gesta cum Emerito.

questa volta Emerito non volle discutere, e Agostino rimase solo a parlare. Il resoconto di ambedue le sedute è nei *Gesta cum Emerito Donatistarum episcopo*.

Contra Gaudentium.

Ultimo scritto polemico contro il donatismo è il *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum*, in due libri (c. 420). Gaudenzio era vescovo donatista di Thamugadi (Tingad). Il primo libro confuta due lettere inviate da Gaudenzio al tribuno Dulcizio (incaricato in Numidia della esecuzione delle leggi antidonatistiche); il secondo libro, un'altra lettera di Gaudenzio in risposta al primo libro agostiniano.

Non conosciamo che il titolo, da Possidio, del *Contra quod a Moxor missum est*, rispondente a un opuscolo anonimo donatistico proveniente da questa città; e il titolo stesso è stato ricostruito solo recentemente (28).

§ 103. *Altri scritti antiereticali e apologetici.* — Fra il 406 e il 411

Agostino compose il *De divinatione daemonum*, che ebbe origine da una conversazione tenuta la mattina di un giorno entro l'ottava di Pasqua fra lui e taluni dei suoi fedeli laici. La questione trattata è quella della capacità dei demonî a predire il futuro: in particolare si tratta di una presunta predizione della distruzione (avvenuta circa il 389) del tempio di Serapide ad Alessandria. Agostino non nega la possibilità di tali predizioni; il fatto però che Dio le permetta non significa che siano cose buone. Egli le spiega con le qualità particolari del corpo aereo dei demonî e con l'esperienza particolarmente larga posseduta da questi. Tuttavia, mentre le predizioni dei profeti, ispirate da Dio, sono sempre vere, quelle dei demonî sono spesso false. Si rileva poi la progressiva sparizione del culto dei demonî, con la fine dell'idolatria.

De divinatione daemonum.

Figura a parte nella tradizione manoscritta, ma in realtà è un semplice sermone, l'*Adversus Iudaeos*, per la datazione del quale non abbiamo nessun punto di appoggio. Esso illustra la cecità dei giudei nel non aver accolto la nuova legge, annunciata dalle loro scritture, e che in vece è stata accettata dai gentili. Si adducono nella trattazione passi di S. Paolo, dei Profeti e dei Salmi.

Adversus Iudaeos.

L'*Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas* (c. 415) risponde ad una consultazione scritta — che precede nella tradizione del testo — di Paolo Orosio (§ 117). Per il priscillianesimo Agostino, pur dando qualche suggerimento rimanda alle sue opere antimanichee, che egli ritiene siano valide anche contro di quello. Circa Origene, è detto che Orosio dovrà studiare in Oriente le basi della confutazione; si toccano tuttavia vari punti in contraddittorio con le dottrine origeniane.

Ad Orosium.

Sono assegnati a c. il 420 i due libri *Contra adversarium legis et prophetarum*, contro uno scritto eretico di autore ignoto, che Agostino congettura possa essere marcionita, il quale attaccava la divinità creatrice del mondo e combatteva l'Antico Testamento mettendolo in opposizione col Nuovo. L'opera aveva avuto a Cartagine un grande successo, ed era stata letta anche in piazza. Il primo libro difende contro di essa i passi dell'Antico Testamento; il secondo dimostra che i passi addotti del Nuovo non sono in contrasto con quello.

Contra adversarium legis et prophetarum.

Negli ultimi anni Agostino polemizzò anche con l'arianesimo, che era sempre di qualche attualità a causa delle truppe germaniche e tanto più lo sarebbe divenuto fra poco in Africa con l'invasione vandalica. Il *Contra sermonem arianorum* (418) confuta un discorso ariano anonimo, in cui si sosteneva che lo Spirito Santo generato dal Figlio era inferiore ad esso, come il Figlio lo era rispetto al Padre. Agostino premette il testo

Contra sermonem Arianorum.

confutato, alla singole parti del quale fa poi riferimento mediante un sistema di numerazione. — Resoconto stenografico di una disputa pubblica tenuta nel 427 o 428 a Ippona è la *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*. Deve trattarsi del Massimino che già conosciamo (§ 55), venuto in Africa con truppe gotiche dell'esercito imperiale. Con un metodo di lungaggini e di digressioni il vescovo ariano riuscì a parlare quasi sempre lui, facendo mancare il tempo ad Agostino per la confutazione. Massimino quindi si spacciò vittorioso; e allora Agostino scrisse *Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum*, in due libri, in cui si discutono i soliti punti, unità di Dio, consustanzialità del Figlio e dello Spirito Santo.

Collatio cum Maximino.

Contra Maximinum.

Circa il 428 Agostino scrisse il *De Haeresibus* su richiesta del diacono cartaginese Quodvultdeus, poi vescovo di Cartagine e scrittore egli stesso (§ 120). È un catalogo di tutte le eresie fino allora conosciute, con brevi caratterizzazioni di ciascuna. Delle 88 eresie così enumerate, 57 sono prese da Epifanio (29) e Filastrio (§ 60), le 58-80 da Filastrio, per le 81-82 Agostino si riferisce a una fonte anonima; per l'83 alla Storia ecclesiastica di Eusebio nella versione di Rufino (§ 74). Le eresie 84-88 rappresentano una trattazione propria di Agostino; e fra queste è il pelagianesimo. Avrebbe dovuto seguire in un secondo libro una trattazione ex-professo dell'essenza dell'eresia; ma essa non fu scritta, essendo l'autore morto poco dopo.

De Haeresibus.

§ 104. *Scritti dommatici.* — Il *De fide et symbolo* è un discorso tenuto dal prete Agostino l'8 ottobre 393 a un concilio di vescovi africani riunito in Ippona. Si spiegano i singoli articoli del Simbolo, accompagnandoli con accenni polemici alle eresie contrarie. In particolare si difende il domma della resurrezione dei corpi, affermando che si tratterà di un corpo spirituale assunto dopo il giudizio finale. Vi sono anche accenni al donatismo.

De fide et symbolo.

Il *De diversis quaestionibus octoginta tribus* è una serie di risposte a diverse questioni fatte ad Agostino da fedeli africani e raccolte da lui nel 395, dopo la sua elezione a vescovo. Precedono le questioni dommatiche, che sono in maggior numero; seguono le esegetiche. Dello stesso genere sono i due libri (posteriore all'aprile 397) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, il prete di Milano conosciuto da Agostino (§ 94) e divenuto nel frattempo successore di S. Ambrogio. Nel primo libro si risponde a quesiti riguardanti passi dell'epistola di S. Paolo ai Romani; nel secondo i quesiti riguardano i libri dei Re.

De diversis quaestionibus

Una delle principali opere dommatiche di Agostino, la cui composizione si protrasse per molti anni (c. 400-416), è il *De Trinitate* in 15 libri. Essa è dedicata al vescovo Aurelio

De Trinitate.

di Cartagine, che aveva particolarmente spinto l'autore a comporla. Questi aderì all'invito, mosso dalla constatazione delle particolari difficoltà che il domma trinitario incontrava presso gli infedeli e anche presso i cristiani. Prima di affrontarne la trattazione, si eliminano tre concetti erronei di Dio: quello per cui egli veniva considerato un essere corporeo, quello che lo faceva simile all'intelletto umano, e infine, per opposto, quello che negava qualsiasi analogia fra Dio e le cose create. Dopo ciò s'inizia l'esposizione del domma trinitario, provando in base alle Sacre Scritture l'unità e l'uguaglianza delle tre Persone (l. I). Stabilito questo, s'illustrano le funzioni particolari del Figlio e dello Spirito Santo, e si parla delle apparizioni divine nell'Antico Testamento, in particolare di quella dei tre angeli ad Abramo figuranti la Trinità; si espone particolareggiatamente l'incarnazione del Verbo, mostrandone i risultati per l'umanità (redenzione dal peccato, elevazione alla contemplazione della divinità). Si ribadisce la consustanzialità del Figlio e di tutte tre le Persone (II-IV). Segue la polemica tradizionale contro le obbiezioni ariane; Agostino, tornando ad affermare l'unità di essenza, spiega come il termine «persona» venga adoperato in senso approssimativo, perché non c'è di meglio (V). Sull'unità di essenza — che insomma è quella che più importa ad Agostino — si torna ad insistere nel VI e VII libro, mostrando come anche il Padre sia Sapienza, al pari del Figlio e dello Spirito Santo. All'ineffabile identità delle persone divine è dedicato ancora il l. VIII, ove si stabilisce che due o tre persone della Trinità non sono maggiori di una sola.

Coll'VIII libro comincia una nuova serie di svolgimenti in cui il domma trinitario viene illustrato mediante analogia con triadi appartenenti al mondo della realtà terrena. Prima di queste triadi analogiche è quella dell'amore: amante, amato, amore. Nel l. IX si parla della triade intima allo spirito umano: mente dell'uomo, conoscenza che l'uomo ha di sè stesso, amore di sè medesimo. Nel X, altra triade dello spirito umano, che viene presentata come di analogia più calzante della precedente: memoria, intelletto, volontà. Nell'XI la triade analogica è cercata nelle relazioni tra spirito umano e mondo esterno: oggetto veduto, sguardo che vede, volontà che dirige lo sguardo. Altre triadi si ritrovano (XII) nel mondo delle discipline scientifiche. Dopo aver discorso della fede (XIII) si ritorna (XIII-XIV) a parlare delle traccie analogiche della Trinità nell'anima umana, e si mostra come l'immagine di Dio, distrutta nell'anima del peccato, sia ristabilita dalla redenzione, che avrà il suo compimento dopo morte nella felicità eterna. Il libro XV contiene un riassunto dell'opera, e conclude che in questa vita la Trinità non ci appare che per figura e in enigma. Con una confessione di fede trinitaria e una preghiera a Dio si chiude l'opera, che ebbe influenza capitale sulle dottrine trinitarie latine.

Tra il 420 e il 425 (forse nel 421 o 422) fu scritto l'*En-*

Enchiridion. *chiridion ad Laurentium sive De fide, spe et charitate*. Lorenzo era un laico, fratello del tribuno Dulcizio (cfr. § 102 in fine), su cui domanda Agostino redasse questo compendio della dottrina cristiana. Quasi tutta l'operetta è dedicata alla trattazione della fede cioè alla esposizione dei dommi cristiani; solo gli ultimi paragrafi trattano della Speranza e della Carità.

De octo Dulcitii quaestionibus. Dello stesso tempo, cioè del 422 o del 425 (30) è il *De octo Dulcitii quaestionibus*. Sette delle otto questioni — parte dommatiche, parte esegetiche — sottoposte da Dulcipio (v. sopra) ad Agostino erano state già trattate da questo, e perciò egli si limita ad estratti da queste precedenti trattazioni, trattando invece ex-professo l'unica nuova (la quinta), riguardante un passo dell'Apocalisse.

§ 105. *Scritti esegetici*. — L'ordine di enumerazione per ragioni pratiche non può essere qui che quello dei libri biblici a cui gli scritti si riferiscono, premettendo però un'opera di carattere generale, che è una delle più notevoli di Agostino.

De doctrina christiana. I quattro libri *De doctrina christiana* furono scritti, i due primi e parte del terzo nel 397, il resto nel 426. Agostino incomincia con giustificare il suo assunto di esporre le regole per lo studio della Sacra Scrittura. Egli distingue in ogni studio due parti, la comprensione, e l'esposizione di quel che si è compreso. Per la prima egli distingue ulteriormente le cose dai segni che esprimono le cose medesime. Delle prime altre hanno valore per sé, e di esse bisogna godere (*frui*); altre hanno valore di mezzo rispetto a quelle, e di esse bisogna usare (*uti*). La prima categoria è riempita da Dio uno e trino, per conoscere il quale occorre la purezza del cuore; per insegnarcela la Sapienza divina s'incarnò. Alla seconda categoria appartengono le creature di questo mondo, le quali anche quando si amano debbono amarsi in Dio. L'amore di Dio e del prossimo è la prima regola per l'intelligenza della Scrittura; la scienza divina è basata sulla fede, la speranza, la carità.

Il II libro passa a trattare dei segni: essi sono immagini che provocano con la loro percezione altre immagini. Si distinguono in naturali e convenzionali: la parola appartiene alla seconda categoria, e le lettere sono i segni delle parole. Dopo queste nozioni generali si viene a trattare della Sacra Scrittura, scritta originariamente in una sola lingua, ma tradotta poi in varie, donde la necessità della conoscenza di queste. Vi sono inoltre oscurità che richiedono un lavoro d'interpretazione. Di qui la necessità di una scienza biblica; si torna però ad affermare che occorrono per acquistarla disposizioni morali e religiose, culminanti nella purezza del cuore. Segue un elenco del canone biblico, per la determinazione del quale ci si deve basare sul consenso del maggior numero delle chiese e delle più autorevoli, quelle che furono sedi

degli Apostoli e che ricevettero le loro lettere. Solo dopo tutti questi preliminari Agostino incomincia a dare i precetti propriamente ermeneutici. Occorre innanzi tutto, per lo studio della Bibbia, la conoscenza della lingua latina, greca ed ebraica: si potranno così confrontare le varie versioni fra loro e con l'originale. Delle versioni latine si preferisce l'Itala, e qui (c. 15) è il famoso passo che tanto ha dato da fare agli interpreti (§ 3). Le versioni latine vanno controllate con quella dei Settanta, per cui si ripete la nota leggenda dei settanta interpreti che isolatamente dettero traduzioni perfettamente concordi. Essa fa autorità anche più dei testi ebraici. Accanto alla conoscenza della lingua per interpretare le parole del testo, occorre tutta una altra serie di conoscenze per spiegarne il contenuto, storiche, geografiche, di scienze naturali, di retorica, di dialettica ecc. Le scienze profane vanno quindi utilizzate a pro della sacra. Il III libro formula regole particolari per i passi dubbi: correzioni della punteggiatura e della pronuncia, confronto dei vari passi fra loro, e — supremo canone — la regola di fede. Punto particolarmente importante è quello d'interpretare le figure come figure, e non alla lettera ripetendo l'errore giudaico: ogniqualvolta la lettera appaia in contrasto con la morale o la regola di fede, l'allegoria s'impone. Va tenuto conto tuttavia in certi casi (p. es. per certe azioni dei patriarchi) anche della diversità di circostanze e di costumi.

Rimasta interrotta l'opera a questo punto per circa 30 anni, essa venne completata allorquando Agostino fece la revisione generale della sua produzione. Terminò il libro III aggiungendo qualche altra regola, in particolare riportando e illustrando le sette regole di Ticonio (§ 58). Aggiunse poi un libro IV, in cui si passava dalle regole ermeneutiche a quelle dell'esposizione, dando un trattatello di retorica cristiana basato sulle categorie di quella profana. Sull'esempio di Cicerone egli distingue tre stili, il semplice, il mezzano, l'elevato, dandone esempi biblici (S. Paolo) e di scrittori cristiani (Cipriano, Ambrogio).

De catechizandis rudibus.

Viene ad essere un complemento di quest'ultima parte — sebbene assai anteriore — il *De catechizandis rudibus* (c. 400). Esso è un metodo di catechismo, redatto su preghiera del diacono cartaginese Deogratias, il quale incontrava gravi difficoltà nel suo ufficio di catechista. Agostino dice modestamente che anche i suoi sermoni sono assai imperfetti, eppure hanno qualche utilità; perciò Deogratias si faccia coraggio. Quindi dà una serie di consigli sulla materia da scegliere, sul modo di esporla (soprattutto per evitare la noia degli ascoltatori), sull'attuazione da fare alla qualità delle persone a cui si parla. Insiste sul criterio pedagogico dell'affetto che il maestro deve stabilire fra sé e coloro che l'ascoltano. Questi insegnamenti generici s'intrecciano con altri specifici attinenti all'insegnamento delle Scritture.

L'esposizione della Genesi presentava per Agostino un interesse

capitale. Dopo le due opere su di essa scritte contro i manichei (§ 101), dopo i tre libri ultimi delle Confessioni (§ 97), negli anni dal 401 al 414 o 415 Agostino scrisse il *De Genesi ad litteram*, in 12 libri. L'opera giunge fino alla cacciata di Adamo dal paradiso, rimanendo dedicato l'ultimo libro a trattare più specialmente di questo luogo, o piuttosto del terzo cielo a cui fu rapito Paolo, e delle visioni. L'assunto fondamentale è il medesimo del « liber imperfectus »: nulla vi è di assurdo, nulla di men che vero, nulla di sconveniente alla natura di Dio nel racconto della Genesi anche preso così com'è. Tuttavia Agostino non rinuncia ad una interpretazione al di là della pura e semplice lettera, come si vede nella sua teoria della creazione virtuale del mondo in un solo atto divino fuori del tempo, creazione che avrebbe poi avuto il suo sviluppo nei sei giorni. Tratta anche particolarmente (l. X) della natura e dell'origine dell'anima di Adamo e del modo di formazione delle anime nei singoli uomini, distinguendo la teoria « creazionistica » dalla « traducianistica » (creazione istantanea di ciascuna anima al momento della nascita o trasmissione di quella dei genitori). Egli inclina per la seconda ipotesi, che meglio spiega la trasmissione del peccato originale. Si parla anche del corpo di Adamo, della generazione in origine innocente, poi viziata dalla concupiscenza, della verginità e del matrimonio nel loro valore rispettivo, della natura del peccato di Adamo (disubbidienza).

De Genesis ad litteram.

Strettamente affini sono le *Locutiones in Heptateuchum* e le *Quaestiones in Heptateuchum*, ambedue in 7 libri e del 419, e forse composte intreciando un lavoro all'altro. Secondo un genere già tradzionale della letteratura cristiana (§ 68) sono esaminati una serie di passi difficili, tratti dai primi sette libri della Bibbia (Pentateuco, Giosuè, Giudici). Nella prima opera (assai più breve) le difficoltà sono di forma, nella seconda di sostanza; e queste, parte dottrinali, parte erudite. Anche le questioni di erudizione, però, prendono spesso il punto di partenza in differenze del testo ne vari manoscritti. Non sempre le questioni vengono risolte, contentandosi l'autore in taluni casi di porre il problema. Sono utilizzati Ticonio, Ambrogio, Girolamo (31).

In Heptateuchum.

Le *Adnotationes in Job* sono postille brevissime, di carattere letterario, al testo di Giobbe, che erano state segnate da Agostino in margine al testo e furono trascritte e pubblicate per opera altrui circa il 400, in maniera assai imperfetta.

In Job.

Una delle più grosse opere esegetiche è dedicata al Salterio. Le *Enarrationes in psalmos* sono una serie di esposizioni di singoli salmi, parte in forma di semplici glosse, parte (la maggiore) in omelie. Esse sono di tempi differenti, nè si seguirono sempre nell'ordine del Salterio. Agostino cominciò dettando glosse ai salmi 1-32 al principio del suo episcopato, circa il 396. A 8 di questi salmi

Enarrationes in Psalmos.

furono poi dedicate omelie, come alla maggior parte dei seguenti, e quasi tutte queste omelie vennero composte prima del 415. Dopo questo anno Agostino dettò ancora glosse a 16 salmi, compresi fra il 67 e il 150. Ultimo commentato fu il salmo 118, il così detto salmo alfabetico: egli dettò il commento in forma di omelie (in numero di 32). In complesso i trattati sono 153. Il senso spirituale è più curato del letterale, con riferimenti a Cristo e alla Chiesa; talora varie esposizioni allegoriche si sovrappongono. Nella tradizione manoscritta l'opera è preceduta da tre prefazioni, nessuna delle quali è agostiniana.

De octo quaestionibus.

Le *De octo quaestionibus ex Veteri Testamento*, pubblicate dal Morin nel 1911 (tre erano già nell'edizione maurina) e giudicate per la maggior parte non autentiche, sono state ora tutte rivendicate ad Agostino dal nuovoeditore De Bruyne (32).

De consensu evangelistarum.

Il *De consensu evangelistarum*, in 4 libri (del 399 o 400), è una confutazione di coloro — parte filosofi pagani, parte manichei — che affermavano esserci contradizioni tra i diversi vangeli. Il primo libro tratta dei vangeli in generale provandone l'autorità e rispondendo a coloro che la impugnavano per il fatto che non erano stati scritti da Gesù. Egli li distingue in due gruppi: evangeli scritti da apostoli (testimoni oculari), e da non apostoli: le due categorie concordano. L'ordine di tempo è: Matteo, Marco, Luca, Giovanni. Ogni evangelista ha caratteri stilistici particolari. Essi devono concordare necessariamente perché sono membra di uno stesso corpo, di cui Cristo è capo. Il II e il III libro stabiliscono particolareggiatamente la concordanza esaminando Matteo verso per verso e confrontandolo con gli altri. Il IV esamina i tratti particolari degli altri 3 vangeli e risolve talune presunte discordanze. Per Agostino Marco è un sunteggiatore di Matteo; questi è il più attaccato alla cronologia, Luca è il meno. Di Giovanni si rileva il carattere più elevato perchè tratta soprattutto di Cristo come Dio.

Quaestiones evangeliorum.

Contemporanei all'opera precedente sono i due libri di *Quaestiones evangeliorum*. Il primo tratta di 47 passi di Matteo, il secondo di 51 di Luca, in risposta a difficoltà proposte da un amico con cui leggeva i testi evangelici e senza seguire rigorosamente l'ordine di questi.

Quaestiones in Matthaeum.

Discussa è l'autenticità delle *Quaestiones septemdecim in Matthaeum* (non nominate mai da Agostino, nelle *Retractiones* o altrove); ma tuttavia è da ritenere almeno che esse contengono materiale agostiniano, forse raccolto da altri.

De sermone Domini.

Al sermone della montagna sono dedicati i due libri *De sermone Domini in monte*, una delle opere esegetiche più antiche di Agostino, ancora prete (c. 393). Nelle *Retractationes* vi sono molti emendamenti a quest'opera.

Al IV vangelo Agostino dedicò 124 omelie o «tractatus» *In Johannis evangelium*, che furono pronunciate di seguito innanzi al popolo e poi scritte nel 416. In un intervallo di questa esposizione, cioè nell'ottava di Pasqua del detto anno, Agostino commentò in 10 «tractatus» la prima epistola di Giovanni, *In epistulam J. ad Parthos* (33). Il contenuto è dommatico e morale, con cenni polemici contro varie eresie.

In Johannem.

Sulle epistole paoline abbiamo una *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*, del 394, che risolve quesiti presentati dai fedeli, e in cui, differentemente dalle dottrine sostenute poi da Agostino, il principio della fede è riposto nell'uomo. Nello stesso anno incominciò un commentario alla stessa epistola, ma non ne redasse che il primo libro giungendo solo al settimo versetto del primo capitolo (cioè alla fine del saluto iniziale) e trattando inoltre del peccato contro lo Spirito Santo (*Epistulae ad Romanos inchoata expositio*). Sempre dello stesso anno è la *Epistulae ad Galatas expositio* che commenta brevemente tutta la lettera paolina ai galati.

In Romanos.

In Galatas.

È andata perduta una *Expositio epistulae Jacobi* (fra il 406 e il 412), che era composta di una serie di note marginali.

Una questione di particolare importanza è quella del testo biblico adoperato da S. Agostino nelle sue opere. Si era ritenuto fino a questi ultimi tempi ch'egli avesse sempre adoperato le versioni antico-latine (l'Itala), salvo nello *Speculum* (§ 106), ove si trovava adoperata la versione geronimiana, ciò che si spiegava — essendo l'opera fra le ultime — con il cambiato apprezzamento di Agostino di detta versione (cfr. § 78). Ora il de Bruyne (34) ha creduto di poter dimostrare che Agostino ha compiuto per suo conto tutta un'opera di revisione della vecchia Bibbia latina sul greco, specialmente per certi libri da lui più particolarmente adoperati. Il testo della Volgata nello *Speculum* sarebbe stato introdotto posteriormente. La questione è ancora allo studio.

§ 106. *Scritti morali ed edificanti.* — Probabilmente del 395 — ultimo scritto prima dell'episcopato — è il *De mendacio*. Tema di esso è la condanna assoluta della menzogna. La liceità di questa in casi particolari non si può sostenere, nè con esempi dell'Antico Testamento (ove si tratta di simboli), nè con la presunta finzione della disputa fra Pietro e Paolo ad Antiochia (*Gal.*, II), secondo l'interpretazione di S. Girolamo che Agostino nettamente respinge. Non si deve mentire neanche per la salvezza temporale o addirittura spirituale di una persona. L'autore trovò più tardi che il suo scritto era frettoloso e difettoso, e riprese il tema nel *Contra mendacium* (del 420), diretto allo spagnolo Consenzio per rispondere al quesito se fosse lecito mentire con i priscillianisti come questi mentivano con i cattolici. Viene ripetuta la condanna di qualsiasi menzogna, dicendo

De mendacio.

che nessun male anche il più piccolo può essere commesso per uno scopo di bene anche il più grande.

Il *De agone christiano*, terzo scritto di Agostino vescovo (396 o 397), è redatto «humili sermone» per insegnare ai fedeli come lottare contro le tentazioni col sostegno della fede. La moralità della vita è necessaria per la stessa conoscenza della virtù; per innalzarsi alla contemplazione della verità occorre staccarsi dall'amore delle cose mondane. Si parla anche della necessità di stare in guardia contro le insidie delle eresie, di cui si enumerano le principali.

De agone christiano.

Agostino recensisce nelle *Retractationes* l'opera in due libri *Ad inquisitiones Januari* (c.400). Sono due lettere, tramandate nella collezione di queste (n. 54 e 55), a un tal Gennaro non altrimenti conosciuto, sulle osservanze delle varie feste e in particolare sulla fissazione della data pasquale. Perduto è uno scritto *Contra Hilarum*, «vir tribunicius», che aveva censurato l'uso di cantare salmi nella chiesa.

Ad inquisitiones Ianuari.

Agostino, cultore e propagatore della vita monastica, si occupa di essa anche in qualche scritto. Il *De opere monachorum* (c. 400) prende posizione — su richiesta di Aurelio di Cartagine — circa la questione discussa fra i monaci africani se fosse meglio lavorare o viver di elemosina. Agostino confuta le ragioni di questo secondo partito, e riferendosi alla autorità di S. Paolo che aveva sentenziato: chi non lavora non mangi, sostiene che la legge del lavoro vale per i monaci come per tutti gli altri uomini. Al biasimo dei monaci oziosi e girovaghi si unisce quello dei monaci che portano i capelli lunghi.

De opere monachorum.

I due scritti *De bono coniugali* e *De sancta virginitate* furono stesi l'uno dopo l'altro nel 401 e formano una specie di dittico. Essi si riconnettono alla campagna di Gioviniano contro l'apprezzamento particolare della continenza, campagna combattuta da Girolamo nel modo esagerato che sappiamo (§ 82). Agostino perciò comincia dall'affermare la bontà positiva del matrimonio, consistente nella fedeltà dei coniugi e nella procreazione dei figli. Egli mostra come i patriarchi fossero virtuosi nella loro condizione matrimoniale soprattutto perché obbedivano al comando di Dio. Quindi nel secondo scritto si esalta la verginità come superiore al matrimonio, e si presenta Maria come modello di essa. Possiamo congiungere con questi due scritti il *De bono viduitatis*, che è una lettera di c. il 414 a una vedova Giuliana circa la superiorità morale dello stato vedovile rispetto al matrimoniale; e il *De adulterinis coniugiis* in due libri (419 o 420), che sostiene l'assoluta indissolubilità del matrimonio.

De bono coniugali. De sancta virginitate.

De bono viduitatis.

De adulterinis coniugiis.

Una serie di scritti morali pubblicati a parte nelle edizioni anteriori alla viennese non sono che sermoni. Tali il *De disciplina christiana*, sulla vita morale del cristiano, il *De continentia*, il *De patientia*, il *De urbis excidio*, — ove a proposito della presa di Roma per opera di Alarico (410) si mostra l'utilità delle tribolazioni, — il *De utilitate ieiunii*, il *De cantico novo*, sermone ai catecumeni sulla vita nuova che essi debbono condurre dopo il battesimo.

De cura pro mortuis gerenda.

Il *De cura pro mortuis gerenda* (421 o 422) è uno scritto assai interessante per lo sviluppo di certe forme della religiosità cristiana. Esso risponde a un consulto di Paolino di Nola (§ 92) circa l'utilità di seppellire i morti nelle basiliche dei santi. Agostino afferma che l'utilità c'è in quanto i fedeli sono eccitati dalla presenza dei sepolcri a pregare per i morti e quindi a procurare loro l'intercessione dei santi. In generale si tratta qui delle relazioni tra vivi e defunti (e anche delle apparizioni dei morti): i primi suffragano i secondi e questi intercedono per loro.

De fide et operibus.

Il *De fide et operibus* (del 413) è diretto contro coloro i quali ritenevano bastasse la fede cristiana — indipendentemente dalle opere — per la salvezza finale: credenza allora assai diffusa.

Speculum.

Lo *Speculum* (c. 428) è una raccolta di passi dell'Antico e del Nuovo Testamento — dal Pentateuco all'Apocalisse — attinenti alla condotta morale: in essi dovevano specchiarsi i fedeli. Per la versione biblica di S. Girolamo che troviamo qui adoperata cfr. sopra § 105 fine.

§ 107. *Scritti sulla grazia e contro il pelagianesimo.* — Quando scoppiò la contesa pelagiana, Agostino era già arrivato da tempo alla formulazione sostanziale della sua dottrina circa il peccato originale e la grazia divina (35), quale si può trovare, ad esempio, formulata nelle *Confessioni* o nel *De Genesi ad litteram*. Pure la questione pelagiana è quella che gli dette occasione di esporre sistematicamente e di svolgere in tutti i sensi le sue idee in proposito. La prima opera di questa

De peccatorum meritis et remissione.

categoria è il *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum*, tre libri scritti nel 412 dopo il primo concilio antipelagiano di Cartagine (§ 95) in risposta a certi quesiti di carattere pelagiano che gli erano stati comunicati dal tribuno Marcellino, inviato per liquidare il donatismo (§ 94 fine). Rispondendo a tali quesiti Agostino prende a partito anche un'opuscolo di cui non nomina l'autore. Nel I libro si sostiene, contro l'affermazione contraria dei pelagiani, che la morte è un'effetto del peccato di Adamo, senza il quale il corpo di Adamo sarebbe stato trasformato in corpo spirituale. Il peccato di lui si è trasmesso ai discendenti per propagazione, — e non per semplice imitazione, — attraverso il fatto generativo. Di qui la necessità del battesimo anche per i bambini: quelli non

battezzati subiranno la condanna finale, sebbene di pena leggerissima. Nel II libro si nega che ci siano stati e ci siano uomini senza peccato. La volontà è incapace di vincere da sé sola la tentazione, perché viziata dal peccato originale. Con l'intervento della grazia si potrebbe evitare ogni peccato; ma di fatto ciò non avviene. Terminati i due libri, Agostino ebbe notizia del commentario di Pelagio alle lettere paoline (§ 113), e vi trovò un argomento indiretto contro la trasmissione del peccato: se il peccato di Adamo avesse nociuto ai non peccatori, anche la giustizia di Cristo dovrebbe giovare ai non credenti. Agostino nel III libro rispose a questo argomento che di fatto essa giustizia giova ai bambini, personalmente non capaci ancora di credere, attraverso il battesimo.

Avendo Marcellino fatto qualche obbiezione a questo scritto, Agostino rispose con il *De spiritu et littera* (verso la fine del 412). La lettera è la legge del Decalogo: la conoscenza di ciò che si deve fare non basta per fare effettivamente, ma occorre lo spirito, cioè la fede che giustifica gratuitamente, e non in forza delle opere della legge, il fedele. La fede è dono di Dio, è grazia sua, e non opera nostra. Si ribadisce la tesi del II l. dell'opera precedente, che, pur non essendo impossibile vivere senza peccato, ciò non è avvenuto mai.

De spiritu et littera.

Il *De natura et gratia* (del 415) è diretto contro il *De natura* di Pelagio (§ 113), che era stato portato ad Agostino dai monaci Timasio e Giacomo, ex-pelagiani. Pelagio, tuttavia, non è nominato in quest'opera agostiniana; ma si riportano passi del suo trattato, confutandoli. Si combatte il concetto della grazia sostenuto da lui, che la identificava con il libero arbitrio dato da Dio alla natura umana e con la conoscenza della legge divina; e vi si sostituisce il concetto dell'aiuto soprannaturale dato da Dio alla natura viziata. Si confuta altresì l'interpretazione data da Pelagio, in sostegno della sua tesi, a una serie di passi di scrittori ecclesiastici.

De natura et gratia

Il *De perfectione iustitiae hominis* (fine del 415) è una lettera diretta ai vescovi Eutropio e Paolo, che avevano fatto pervenire ad Agostino certe «definitiones» attribuite a Celestio (§ 114) sulla capacità della natura umana a compiere il bene con le proprie forze. Agostino trascrive le singole definizioni e le confuta.

De perfectione iustitiae hominis.

Il *De gestis Pelagii* (principio del 417), diretto ad Aurelio di Cartagine, espone in base al resoconto del concilio di Diospoli (§ 95) come in esso gli errori pelagiani non siano stati approvati, essendo stato Pelagio assolto in base a dichiarazioni ortodosse, le quali peraltro non sono sufficienti a rassicurare circa il suo vero pensiero.

De gestis Pelagii.

Il *De gratia Christi et de peccato originali, contra Pela-*

De gratia Christi.

gium et Caelestium, in due libri, fu scritto nel 418, dopo che il pelagianesimo era stato condannato anche da papa Zosimo, per chiarire gli errori pelagiani ad Albina, Piniano e Melania giuniore, gruppo di asceti romani che allora si trovavano a Gerusa lemme. Nel I libro si mostra con citazioni testuali il senso inaccettabile dato da Pelagio alla parola «grazia» (v. sopra), tale che per esso l'uomo appare giusto per sua volontà e merito. Una dimostrazione analogà viene data per l'interpretazione pelagiana del peccato originale, su cui pure si espongono gli errori di Celestio. Si confuta la tesi di ambedue che il peccato originale non sia questione difede, dimostrando la fondamentalità di questa dottrina per la fede cristiana. La grazia è necesaria a tutti, anche ai giusti dell'Antico Testamento. Si risponde anche all'obbiezione che, ammesso il domma del peccato originale, il matrimonio diverrebbe un male: male è la concupiscenza, e questa non appartiene all'essenza del matrimonio.

De nuptiis et concupiscentia.

L'argomento del matrimonio in relazione col peccato originale è trattato ex-professo nei due libri *De nuptiis et concupiscentia*, scritti a distanza l'uno dall'altro, ma ambedue diretti al conte Valerio,persona influente alla corte di Ravenna. Il primo, del 419, risponde a uno scritto pelagiano accusante Agostino di condannare il matrimonio, sviluppando i concetti già indicati nell'opera precedente. La concupiscenza insita all'atto sessuale è effetto del peccato originale e mezzo della sua trasmissione; ma il matrimonio cristiano volge il bene in male e toglie la colpa della concupiscenza. Giuliano di Eclano (§ 95) scrisse contro questo libro l'*Ad Turbantium;* e Agostino, avuti degli estratti dell'opera da Valerio, redasse contro di essa il II libro (del 420), confutandone proposizioni e in particolare difendendosi dall'accusa di manicheismo.

Lo stesso Giuliano aveva scritto due lettere, una in nome proprio al clero romano, l'altra in nome dei 18 vescovi condannati a Rufo di Tessalonica, e queste furono inviate da papa Bonifacio a Agostino perchè le confutasse. Ciò egli fece con i quattro libri *Contra duas epistulas Pelagianorum* (del 420). Il primo libro risponde alla prima lettera, gli altri tre alla seconda. È in sostanza una serie di difese ai rimproveri mossi dai pelagiani alla dottrina del peccato originale e della grazia e in particolare ad Agostino (accusa di manicheismo).

Contra duas epistulas Pelagianorum.

Quando Agostino conobbe nel testo integrale l'*Ad Turbantium* di Giuliano scrisse (probabilmente nel 421) i sei libri *Contra Julianum*. I due primi espongono il consenso degli scrittori ecclesiastici contro il pelagianesimo e ritorcono l'accusa di favoreggiamento al manicheismo. Gli ultimi quattro sono una confutazione particolareggiata dell'opera di Giuliano, libro per libro, attraverso una serie di citazioni testuali.

Contra Julianum.

Quali larghe e profonde ripercussioni avessero queste dispute negli ambienti religiosi ci è mostrato dal *De gratia et libero arbitrio* (426 o 427). Esso è diretto a Valentino, abate di un monastero di Adrumeto nella Bizacene, e ai suoi monaci, fra quali erano insorte dispute sulla dottrina agostiniana della grazia. Taluni di essi ne concludevano l'inutilità delle opere buone. Già precedentemente Agostino aveva diretto loro due lettere in proposito (nn. 214 e 215). Egli ora afferma ambedue i termini, grazia e libero arbitrio. I peccati che l'uomo commette sono imputabili a lui e non a Dio; anche nel bene fatto c'entra per qualche cosa la volontà umana; ma la grazia è necessaria, essa opera il bene nell'uomo, ed essa è data gratuitamente, non per i nostri meriti.

De gratia et libero arbitrio.

Lo scritto appianò certe questioni e ne sollevò un'altra: se Dio produce il volere e l'operare, i superiori non debbono punire i mancamenti dei loro dipendenti. Allora Agostino diresse agli stessi destinatarî il *De correptione et gratia* (426 o 427). Il peccato è colpa di chi lo commette; la correzione quindi è giusta e utile perché può essere strumento di una determinazione migliore in chi la riceve. La predestinazione c'è, ma noi non conosciamo quali siano i predestinati; e quindi dobbiamo lavorare per la salvezza di tutti.

De correptione et gratia.

Anche i monasteri della Gallia erano agitati dalle polemiche intorno alla grazia. Si comprende questo particolare interessamento monastico, perché i monaci non soltanto erano portati naturalmente ad interessarsi delle questioni religiose, ma dovevano dare altresì, per il loro stesso genere di vita, particolare importanza alla volontà umana e alle opere buone. Alle dottrine agostiniane sulla grazia facevano particolare opposizione i monaci del monastero di Marsiglia, che avevano per abate Cassiano (§ 121). Scrissero ad Agostino di questa opposizione due suoi ferventi ammiratori, monaci anch'essi di quella regione, Prospero di Aquitania e Ilario (§ 119). In risposta ad essi Agostino scrisse il *De praedestinatione sanctorum* e il *De dono perseverantiae* (428 o 429), che possono essere considerati come due libri di una stessa opera. Si combatte in essi quello che fu poi detto semipelaganesimo: la dottrina, cioè, secondo la quale la grazia divina è necessaria per fare il bene, ma essa segue ad un inizio di bene da parte dell'uomo. Questo inizio era costituito in particolare dall'atto di fede, che dunque precedeva e non seguiva la grazia. Tale precedenza era stata ammessa in altri tempi dallo stesso Agostino (cfr. § 105, verso la fine). Oggi egli riconosce l'errore, e proclama la primazia della grazia anche rispetto alla fede. Viene quindi a trattare della predestinazione gratuita, di cui l'esempio più insigne è costituito dall'uomo Gesù, predestinato ad essere unito al Verbo divino. Il secondo libro completa il primo mostrando come anche la perseveranza sia dono di Dio, grazia gratuita.

De praedestinatione sanctorum. De dono perseverantiae.

Al secondo libro del *De nuptiis* agostiniano Giuliano di Eclano aveva controreplicato con 8 libri dedicati al vescovo pelagiano Floro. Agostino dopo vari anni ne ebbe copia dall'amico Alipio, e si accinse a stenderne la confutazione. Per evitare qualsiasi rimprovero di alterazione del pensiero avversario egli inserì integralmente il testo confutato nel suo. Scrisse così 6 libri, corrispôndenti ad altrettanti di Giuliano; ma non andò più oltre perché fu colto dalla morte (*Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*). Per lo stesso metodo prescelto egli, piuttostoché svolgere le proprie idee, ribatte le obbiezioni dell'avversario riguardanti i soliti punti: libero arbitrio, matrimonio, concupiscenza.

Contra Julianum opus imperfectum.

§ 108. *Il « De civitate dei contra paganos »*. — Quest'opera, che non potrebbe essere compresa se non con artificio in nessuna delle categorie degli scritti agostiniani, si presenta a chi conosca già il resto della produzione di lui come una specie di sintesi delle sue dottrine. La sintesi però non è stata costruita di proposito deliberato; che anzi è questa una delle opere agostiniane in cui fa particolarmente difetto una disposizione rigorosa e una esposizione stringata della materia. I diversi temi del pensiero agostiniano si presentano e s'intrecciano in essa secondo che il filo del discorso conduce l'autore a toccarli.

L'opera, in 22 libri, fu cominciata nel 412 o 413, e forse non fu terminata prima del 426. I tre primi libri furono pubblicati insieme: hanno ciascuno un prologo, che nei due primi si rivolge al conte Marcellino che già conosciamo (§ 94, 107), sono dunque anteriori al settembre 413, data in cui Marcellino subì il supplizio capitale come complice del ribelle governatore d'Africa Eracliano. Il IV libro, che riassume all'inizio i precedenti, fu pubblicato insieme col V nel 415. Anche in taluni dei libri seguenti abbiamo esordi con riferimenti al piano dell'opera e a parti precedentemente svolte (specialmente l. VI, XI, XVIII). Secondo lo stesso autore (36) il piano dell'opera sarebbe il seguente: « I primi 5 libri confutano coloro i quali vogliono che le cose umane prosperino in modo tale, che essi ritengono necessario a tale scopo il culto dei molti Dei che i pagani erano soliti venerare; e poiché esso è proibito sostengono che da ciò nascono molti mali. I 5 seguenti poi parlano contro coloro i quali confessano che questi mali non sono mai mancati e non mancheranno ai mortali... ma affermano che il culto dei molti Dei, col quale si fan loro dei sacrifici, sia utile per la vita d'oltretomba... Ma perché nessuno mi rimproverasse di avere soltanto confutato le idee altrui e non affermato le nostre, questo è il compito della seconda parte di questa opera, che a sua volta è contenuta in 12 libri... i primi 4 contengono l'origine delle due città, delle quali una è di Dio, l'altra di questo mondo, i secondi 4 il loro processo o sviluppo; gli ultimi 4, il fine ultimo dovuto a ciascuna ».

È stato osservato giustamente che la pubblicazione a parte dei tre primi libri esclude che il piano qui delineato esistesse fin dall'inizio.

Punto di partenza dell'opera sono i lamenti contro le sciagure dei tempi presenti, mossi sopratutto dai profughi italiani dell'invasione di Alarico rifugiati in Africa, e l'accusa che da taluni si muoveva al cristianesimo di essere la causa di tali sciagure, per aver portato all'abbandono del culto degli Dei che avevano fatto la grandezza e la fortuna di Roma. Agostino quindi si propone nell'esordio dell'opera di difendere la città di Dio contro i fautori del paganesimo. I mali commessi dai barbari non sono stati maggiori di quelli soliti delle guerre; anzi sono stati minori per influenza del cristianesimo, che indusse i goti di Alarico a rispettare le chiese e le persone in esse rifugiate. Come i beni temporali sono comuni a giusti e a ingiusti, così i mali; i primi del resto non hanno valore per il cristiano, mentre le afflizioni sono per lui una prova. Si ricorda l'episodio di Attilio Regolo, si parla dei casi di donne e particolarmente di monache violentate nella presa di Roma — dicendo che ciò nulla ha nociuto alla loro anima se non hanno consentito alla violenza —; e si discute lungamente del suicidio. Alla fine del primo libro si discorre già delle due città, mescolate qui in terra e che saranno distinte al giorno del giudizio.

Il II libro ha carattere tipicamente apologetico. Gli Dei sono demonî; il culto pagano è immorale (specialmente si parla a questo proposito del culto della Magna Mater); la storia di Roma offre delitti e corruzioni di costumi che provano come il culto degli Dei non evitasse i mali morali. Si esortano i romani ancora pagani a convertirsi. Il III libro mette in derisione i miti pagani, e riprende il motivo dei mali passati di Roma, insistendo ora sui disastri bellici e le guerre civili. Se i beni vanno attribuiti agli Dei, ad essi andranno attribuiti anche i mali. Si svaluta la grandezza tradizionale di Roma, esaminandola alla luce della morale. Questa svalutazione è proseguita nel libro IV, che passa poi a mostrare la vanità degli imperi. L'impero che vale davvero è la comunità dei buoni, che adorano il vero Iddio e lo onorano con la loro vita. Il criterio per giudicare degli stati è per Agostino la giustizia: « Tolta di mezzo la giustizia che cosa sono i regni se non grandi brigantaggi, e che sono i brigantaggi se non piccoli regni? ». Pure Agostino si pone il problema se la grandezza terrena di Roma venga dagli Dei; ma si volge poi ad esporre la moltitudine degli Dei, in particolare degli Dei « momentanei » della mitologia romana, a criticare le credenze di Giove Dio supremo e di Dio anima del mondo. Tornato quindi a negare il valore reale delle conquiste, espone come anch'esse, al pari degli altri beni della terra, provengano dalla volontà di Dio.

Il V libro, riaffermato che i regni terreni sono da Dio, viene a combattere — nell'intento di difendere la totalità della Provvidenza — le credenze astrologiche e fatalistiche, e affronta altresì il problema

della relazione fra la prescienza di Dio e la libertà umana. La Provvidenza ha dato ai Romani l'impero come ricompensa delle loro grandi azioni, compiute per la gloria terrena e non per quella di Dio. L'amore della gloria in sé è vizio, ed è virtù solo relativamente in quanto spinge ad evitare vizi più gravi. Pure le grandi opere compiute dai Romani per uno scopo temporale devono servire d'esempio ai cristiani, che attendono una ricompensa celeste. Si riprende poi il tema dell'associazione tra governo e giustizia: sovrani felici sono unicamente i giusti, e quindi quelli cristiani, come Costantino e Teodosio.

Col libro VI si passa a dimostrare che, se non sono da attendere dagli Dei i beni temporali, tanto meno la felicità eterna: e per questa dimostrazione si ripiglia e si svolge la svalutazione delle divinità pagane. Attingendo a Varrone, — e seguendo la sua divisione della teologia in mitica, fisica o naturale, e civile, — Agostino riprende i motivi apologetici tradizionali dell'assurdità e dell'immoralità della mitologia. Non manca anche di utilizzare l'interpretazione evemeristica degli Dei. L'analisi critica della mitologia, sempre in base a Varrone, continua nel libro VII, esaminando particolarmente le divinità maggiori, o « di selecti ». Il libro VIII passa ad esaminare le dottrine filosofiche intorno agli Dei, cioè la « teologia naturale ». Si esaminano le idee di Platone, che è preferibile ad ogbi altro filosofo e forse conobbe indirettamente la Bibbia di Egitto. Alla sua dottrina della unità del divino che si manifesterebbe in una moltiplicità di Dei tutti buoni, si oppone che questa bontà è in contrasto con la immoralità dei miti e dei culti. Si confuta poi la dottrina di Apuleio dei demonî intermedi fra Dio e l'umanità, sia per la malvagità dei demoni, sia perchè Dio si occupa direttamente di noi. In questo libro è utilizzata contro l'idolatria anche la letteratura detta ermetica, perché attribuita a rivelazioni del Dio egiziano Ermete Trismegisto. La critica alla teoria dei demonî come esseri intermedi continua nel libro IX: il vero mediatore è Cristo. A proposito dei demonî si esamina la dottrina stoica delle passioni, affermando contro di essa l'esistenza di passioni virtuose. Si parla poi anche degli angeli, ammonendo qui e nel libro seguente che neanche ad essi va prestato il culto che solo è dovuto a Dio.

Il libro X si sofferma a parlare di questo culto divino. A Dio solo spetta il sacrificio sebbene egli non ne abbia bisogno; e il vero sacrificio è costituito dalle opere buone fatte per amore di lui. Massimo sacrificio, riassumente tutti gli altri, è quello di Cristo, il grande sacerdote, il vero mediatore, che ha offerto sé per noi nella sua passione e offre a Dio la società degli eletti, redenta per suo mezzo. Si torna a confutare la demonologia e teurgia pagane, in particolare di Porfirio, e si rimprovera ai neoplatonici di non voler ammettere l'incarnazione di Cristo, mentre pure adombrano nelle loro speculazioni il domma trinitazio.

Con il libro XI incomincia la trattazione delle due città, quella di Dio, e quella del mondo o del diavolo. Innanzi tutto si parla della loro origine, o «exortus». S'incomincia dalla creazione del mondo, e si parla della natura del male, — che non è nella materia, contrariamente alle teorie manichee e origenistiche, — del Verbo, della Trinità. Fra gli esseri creati sono innanzi tutto gli angeli, dei quali si continua a parlare nel libro XII. Alla distinzione di essi in buoni e malvagi si applica il criterio agostiniano del male, che non è sostanza, ma deficienza: fra essi vi è differenza non di natura, ma di volontà, che negli angeli malvagi si rivolse ai beni inferiori, anziché a Dio. Quindi, proseguendo a parlare della creazione, si nega l'eternità del mondo, nonché la teoria dei periodi secondo la quale ogni tanti secoli tutte le cose tornerebbero al punto di prima. Adamo fu creato da Dio direttamente, non per mezzo degli angeli, — che nulla hanno creato, — ed è l'unico progenitore del genere umano. Questo era destinato a divenire immortale con gli angeli, ma per il peccato divenne mortale e infelice in questa vita, e destinato alla dannazione nell'altra. Ma insieme con il peccato nella previsione di Dio ci fu la redenzione: e così da Adamo sono le due discendenze dei predestinati alla salvezza e alla perdizione.

Sul peccato originale e sulle sue conseguenze si fermano i libri XIII e XIV, che sono un compendio delle dottrine agostiniane già conosciute. L'umanità è tutta degna di dannazione in seguito al peccato originale; ma Dio trasse da essa un certo numero di persone destinate a formare la città di Dio. Quindi le due città, quella terrena che ebbe origine dall'amore di sè spinto fino al disprezzo di Dio, e quella celeste originata dall'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sè.

Col libro XV si passa allo sviluppo, o «procursus», delle due città, seguíto nel racconto biblico del quale l'opera viene ad essere una esegesi. Caino e Abele sono i rappresentanti delle due città: il primo fu il fondatore della prima città mondana, ed è archetipo di Romolo (fratricida come lui) fondatore di Roma. I cittadini della città terrena hanno qui la loro patria; quelli della celeste sono in terra pellegrini: la prima età del mondo giunge fino al diluvio (l'arca di Noè è simbolo della Chiesa). La seconda età, fino ad Abramo, è trattata nel libro XVI, il quale poi seguita parlando della città celeste da Abramo a David. Il XVII tratta della città celeste da David alla cattività di Babilonia e da questa alla venuta di Cristo, dando largo sviluppo alle profezie messianiche.

Con il libro XVIII Agostino si rifà indietro alla storia della città terrena, tralasciata da Abramo in poi. Essa però si riduce a brevi cenni sui diversi imperi succedutisi nel regno di questa terra, con indicazioni sincronistiche tratte particolarmente dalle cronache di Eusebio e Girolamo e in cui si riaffaccia la storia giudaica e l'apologia del monoteismo.

Viene quindi l'incarnazione di Cristo, e l'ultima età da Cristo in poi. Si mostra la mescolanza delle due città, la persecuzione dei buoni, la funzione provvidenziale delle eresie. Il libro XIX affronta l'esposizione dello scopo («finis») e del termine delle due città. Incomincia dal discutere le opinioni filosofiche sul sommo bene riferendosi al *De philosophia* di Varrone. Il sommo bene e il sommo male non sono su questa terra, ma ultraterreni: sono la vita eterna e la morte eterna. Ecco i due fini delle due città. Agostino descrive la felicità celeste nella città di Dio con la sua pace perfetta. Anche la città terrena aspira alla pace, ma è pace imperfetta e falsa. Manca nella città terrena la giustizia, e così è mancata ai Romani, il cui stato pertanto non merita nome di repubblica nel suo senso più alto. Pure in un senso relativo si può parlare di repubblica romana; e la qualsiasi pace della città terrena ha una sua utilità provvisoria anche per i cittadini della città celeste, pellegrini in terra. Questi avranno poi la pace vera, gli altri la morte eterna, gli eterni supplizi.

Siamo così giunti all'età finale, ai «novissimi»: e il libro XX tratta del giudizio di Dio e delle due risurrezioni, quella dell'anima, che avviene fin d'ora in chi è stato giustificato dalla fede e destinato alla beatitudine, e quella del corpo, che avviene solo alla fine del mondo ed è comune a tutti. Poiché la prima resurrezione è interpretata spiritualmente, — della redenzione nel battesimo e per la grazia di Dio, e non di una resurrezione da avvenire una volta tanto alla fine del mondo, — cade la concezione del millennio intercedente fra le due resurrezioni. I mille anni devono intendersi, — come cifra indeterminata — del periodo di tempo intercedente fra Cristo e il giudizio finale: e il regno di Dio del millennio è la Chiesa. Agostino ripiglia qui l'interpretazione di Ticonio (§ 58). Egli però ammette una prova suprema dei buoni con la lotta del diavolo sciolto (secondo l'Apocalisse) e combattente contro i cristiani. Allora vi saranno membri della Chiesa che cadranno, mostrando che non facevano parte dei predestinati, e degli estranei alla Chiesa che invece, predestinati alla vita eterna, accederanno a quella.

Il libro XXI parla dell'inferno, cioè dei supplizi del diavolo e dei dannati, incominciando dall'asseverare la resurrezione dei corpi e la loro possibilità di perdurare in mezzo alle fiamme. A rincalzo si citano prodigi naturali come quello della salamandra, e si fa appello all'onnipotenza di Dio. Si mostra la giustizia della pena eterna, avuto riguardo all'enormità del peccato: la misericordia divina si esplica salvando alcuni dalla massa condannata. Vengono respinte varie opinioni (a cominciare da quella di Origene) neganti l'eternità della pena o restringenti la sua applicazione (p. es. ai non battezzati). Il XXII parla della beatitudine eterna, e si rifà di nuovo all'argomento della resurrezione dei corpi, rispondendo alle obbiezioni. Trae lo spunto di

qui a parlare dei miracoli che avvengono tuttora, e ne narra una serie avvenuti al suo tempo e in Africa, anzi nella stessa Ippona, sui santuari eretti in onore dei martiri milanesi Gervasio e Protasio e di Stefano protomartire. Agostino narra di avere istituito nella sua diocesi il racconto di questi miracoli da parte dei miracolati in «libelli», e di averne raccolti circa 70. Discute certi casi particolari riguardanti la resurrezione (aborti, mutilati). I corpi dei beati saranno senza imperfezione, di vera carne, ma trasfigurata, spirituale, sottomessa alla volontà buona divenuta ora indefettibile. Con la descrizione della beatitudine eterna in Dio si chiude l'opera.

Il filo dell'esposizione è ancor meno continuo, le digressioni sono ancora più abbondanti di quanto possa apparire da questo, pure assai lungo, riassunto. Il *De civitate Dei* è un'enciclopedia delle scienze sacre, e in buona parte anche di quelle profane, e in particolare — come s'è già detto — dell'agostinianesimo. Di qui la grande fortuna dell'opera nel medio evo. Non è esatto parlare di essa come di una filosofia della storia, sebbene le speculazioni di questo genere ne abbiano effettivamente tratto largo alimento. Poiché tra la città di Dio e la città terrena non è passaggio ma distinzione netta, Agostino non s'interessa propriamente ai fatti storici, agli avvenimenti della città terrena, nè vi trova un legame con le sorti della città celeste. Anche il concetto di una funzione provvidenziale specifica e diretta dell'impero romano per il cristianesimo manca (37). Agostino riconosce tuttavia che dalla coesistenza delle due città, o meglio dei cittadini di esse, deriva una certa influenza delle condizioni della città terrestre su quelle dei cittadini della città celeste. Vi è una gradazione di meno peggio, una pace e giustizia relativa. Del resto non si può dire che la città terrena — cioè del demonio — s'identifichi senz'altro con lo stato: essa è la società dei non giustificati. In pratica, però, e soprattutto per il periodo anteriore all'impero cristiano, l'identificazione avviene. Così pure la città celeste non s'identifica con la Chiesa, la quale è mista di predestinati e di reietti. Le due città sono due grandezze escatologiche, destinate cioè propriamente a realizzarsi alla fine dei tempi, La loro concezione è stata ispirata da Ticonio. Accanto a questo, grande è il numero degli autori sacri e profani a cui Agostino ha attinto. L'opera tuttavia rimane altamente personale per il vigore di sentimento e per l'originalità degli svolgimenti.

§ 109. *Sermoni.* — Agostino esercitò intensissimamente la predicazione, anche fuori di Ippona. Usava preparare i punti da svolgere, improvvisando poi lo svolgimento. Talora, iniziata una digressione, la proseguiva sino in fondo alla predica senza tornare all'argomento principale. Gran parte dei sermoni sono assai brevi, anche perché, come lo stesso oratore accenna, egli non voleva stancare gli ascoltatori, che stavano in piedi. I sermoni venivano stenografati, e sulla stenografia furono raccolti.

Parecchie opere esegetiche o morali sono — come abbiamo visto — sermoni o gruppi di sermoni. Oltre questi, pubblicati a parte, l'edizione maurina ne raccoglie 363. Essi sono divisi in quattro classi: «Sermones de scripturis» (1-183); «Sermones de tempore», cioè per i tempi e le feste mobili dell'anno ecclesiastico (184-272); «Sermones de sanctis» (273-340); «Sermones de diversis» (341-363). Seguono sermoni dubbi e apocrifi, questi ultimi in grandissima quantità e costituenti una miniera ancora incompletamente esplorata per la ricostituzione del patrimonio omiletico di altri scrittori. Dopo l'edizione maurina sono state fatte varie altre cospicue pubblicazioni di sermoni agostiniani, principale fra esse quella di D. G. Morin da un codice di Wolfenbüttel, nel 1917. Ora tutte le pubblicazioni parziali precedenti sono rimaste assorbite in quella complessiva del Morin medesimo nel 1930 (v. note), che ne comprende 138.

I sermoni di S. Agostino sono fra le parti più notevoli e più originali della sua produzione. Essi si distinguono per semplicità e vivezza di esposizione, capacità di affiatamento con gli ascoltatori, intensità di sentimento religioso e morale. Vi sono passi dialogati, racconti aneddotici, vive rappresentazioni della vita quotidiana. Stile e lingua sono assai più semplici che nelle altre opere, e hanno abbondanti impronte del latino volgare. La semplicità dello stile e la stringatezza del ragionamento si accrescono nei sermoni più tardi. Essi sono una miniera di notizie storico-antiquarie. La loro conoscenza è assolutamente necessaria per avere integra la fisionomia dello scrittore, del vescovo e del santo; nè può dirsi che sotto questo aspetto essi siano stati finora sufficientemente sfruttati.

§ 110. *Lettere.* — L'edizione maurina ne raccoglie 270 (più un frammento), di cui però 53 sono dirette da altri ad Agostino o ad amici suoi. Pochissime (5 e un frammento brevissimo) sono quelle aggiunte posteriormente. Si potrebbero poi computare con le lettere taluni trattati in forma epistolare.

In questo complesso — che probabilmente rappresenta solo una parte non grande della epistolografia agostiniana — pochissime sono le lettere famigliari, intime. Possiamo citare fra queste le lett. 3, 4, 10, 12, a Nebridio; 27, 31, 42, 45 ecc. a Paolino da Nola. Le altre vengono comunemente distinte in tre gruppi: *a*) lettere spirituali, contenenti consigli, conforti, esortazioni morali e religiose; *b*) lettere dottrinali (la categoria più numerosa), che possono dirsi piccoli trattati in forma epistolare. Agostino veniva consultato da tutte le parti, ed aveva quindi occasione frequente di scrivere simili lettere; *c*) lettere attinenti all'ufficio vescovile, talune anche scritte a nome di sinodi. In questa categoria rientrano documenti storici importanti come la lett. 141 ai donatisti d'Africa e le lett. 175-177 a papa Innocenzo riguardanti il pelagianesimo.

Merita una menzione a parte la lett. 211, alle monache di un convento d'Ippona di cui era abbadessa una sorella di Agostino. Questa lettera è stata il fondamento, forse fin dai suoi tempi (§ 122), per l'elaborazione di varie regole monastiche, venendo così a costituire una specie di carta di fondazione delle congregazioni monastiche «agostiniane».

§ 111. *Poesie.* — Oltre il *Psalmus contra partem Donati* (§ 102), che non ha di poetico se non la forma, abbiamo di S. Agostino nella così detta «Anthologia latina» una poesia *De anima.* Sono 53 esametri in cui si parla di Dio, del mondo e dell'uomo. I primi tre versi sono citati da Agostino stesso (38) come suoi e come appartenenti ad una «laus cerei», cioè a uno di quei canti di esaltazione del cero pasquale che facevano parte della liturgia della notte di Pasqua. Appare da ciò che la poesia in questione è indubbiamente agostiniana, ma che d'altra parte essa non costituisce se non un frammento. La prosodia e la metrica classica non sono in essa rigorosamente osservate. Ricorderemo come sia stata più volte sostenuta l'attribuzione ad Agostino della «Laus cerei» del messale romano, cioè dell'*Exultet*; ma l'attribuzione non ha ragion d'essere.

Nella «Anthologia latina» vi sono anche cinque brevissime poesie epigrammatiche — la maggior parte di soli due versi — attribuite ad Agostino. Esse finora sono state assai poco studiate. Talune sono indubbiamente apocrife. Autentico e storicamente interessante è fra esse l'epitaffio (8 esametri) del diacono Nabore, un donatista convertito che era stato ucciso dai suoi ex compagni.

§ 112. *Scritti apocrifi.* — Gli scritti indebitamente attribuiti ad Agostino sono numerosissimi; e non sarebbe qui il caso di darne un elenco completo. Si è avuto occasione già di accennare come la loro esplorazione possa giovare per la storia letteraria di altri scrittori. Ricordiamo qui alcuni pochi apocrifi più importanti:

a) *Soliloquia*, da distinguersi dall'opera autentica dello stesso nome (§ 99). Questa seconda non è anteriore al principio del secolo XIII, giacchè vi si riportano dei canoni del IV concilio lateranense, del 1215. Essa utilizza, oltre le *Confessiones* di Agostino, il *De arrha animae* di Ugo di San Vittore, scrittore del secolo XII. L'opera va ricordata perché nel medio evo ebbe una grande fortuna ed anzi ha seguitato a esser diffusa anche nell'età moderna.

b) *Commonitorium quomodo sit agendum cun Manichaeis qui convertuntur*, di cui esiste anche una redazione ampliata nei così detti «Prosperi Anathematismi». L'opera non appartiene a Prospero di Aquitania (§ 119) più che ad Agostino. Essa è una formula di abiura del manicheismo, interessante per la storia di questo.

c) *Contra Fulgentium Donatistam*, scritto apocrifo, ma assai antico, probabilmente di persona dell'ambiente di Agostino che scrisse

poco dopo la conferenza cattolico-donatistica del 411 (§ 94). Si confuta nello scritto un trattato del detto Fulgenzio — non altrimenti conosciuto — sul battesimo.

d) *Expositio in Apocalypsim*, 19 omelie sull'Apocalissi, in cui è utilizzato Ticonio e forse anche Vittorino di Pettau (§§ 58, 39). Essa è stata attribuita a scrittori importanti come Gennadio (§ 132) e Cesario d'Arles (§ 139).

e) *Hypomnesticon* (o *Hypognosticon*) *contra Pelagianos et Caelestianos*, opera importante contro i pelagiani, contemporanea alle dispute sulla grazia della prima metà del secolo V, e che taluni vorrebbero attribuire a Mario Mercatore (§ 118).

NOTE AL CAPITOLO DECIMOQUARTO.

Su S. Agostino in generale v. SCHANZ, IV, 2, §§ 1167-1185; BARDENHEWER, IV, § 73; MONCEAUX, VIII. Ampi sunti degli scritti agostiniani sono in MORICCA, III, 1. Una buona e recente biografia, con analisi accurate delle opere principali, è quella di A. PINCHERLE, *Sant'Agostino d'Ippona vescovo e teologo* (Bari, 1930). Vivace, suggestivo profilo di E. BUONAIUTI nella collezione Formiggini (1923). Del medesimo si veda anche *Il cristianesimo nell'Africa romana*, P. II, c. VI-CIII. Sulla forma letteraria negli scritti agostiniani: C. L. BALMUS, *Étude sur le style de S. A.* (Paris, 1930). Una serie di studi particolari — di cui i più importanti saranno segnalati man mano — sono in *Miscellanea agostiniana*, II (Roma, 1931).

La maggiore e migliore edizione completa degli scritti agostiniani è a tutt'oggi quella dei Benedettini della congregazione di S. Mauro (Parigi, 1679-1700) in 11 volumi in folio (ciascuno di essi, salvo il IV, ha un appendice di scritti apocrifi e di complementi di vario genere; l'XI contiene una vita di S. Agostino e un indice analitico delle opere). L'edizione maurina ha tutta una storia, che interessa la storia religiosa, del tempo (controversie giansenistiche): si vedano in proposito i cenni del PINCHERLE, p. 301-302, J. DE GELLINCK in *Nouvelle Revue Théologique*, L. VII (1930), p. 746 e le indicazioni bibliografiche in SCHANZ e BARDENHEWER. L'edizione maurina è riprodotta in MIGNE, XXXII-XLVI.

Nel «Corpus» di Vienna l'edizione agostiniana, incominciata nel 1887, non è ancora finita oggi dopo quasi mezzo secolo. Tuttavia ne è stata ormai pubblicata una grandissima parte. E cioè: *Confessiones*, vol. XXXIII (1896), a cura del KNÖLL; *Retractationes;* XXXVI (1902), dello stesso; i tre dialoghi di Cassiciaco, LXIII (1922), dello stesso; quasi tutti gli scritti antimanichei, XXV (1892), dello Zycha; gli scritti antidonastici, LI-LIII (1908-1910), del PETSCHENIG; il *De divinatione demonum*, XLI (1900), dello ZYCHA; il *De fide et symbolo*, ivi; le opere esegetiche sull'Antico Testamento (salvo le *Enarrationes in Psalmos* e le *De octo quaest.*), XXVIII, 1-2 (1894-1895), del medesimo; di quelle neotestamentarie solo il *De consensu evang.*, XLIII (1904), del WEIHRICH; quasi tutti gli scritti morali, XLI (1900), dello ZYCHA,, lo *Speculum* in XII (1887), del WEIHRICH; — gli scritti antipelagiani 1-3 e 8 (secondo il nostro elenco) e inoltre il *De natura animae* (§ 100), in LX (1913), di VRBA e ZYCHA; il *De civitate Dei*, XL, 1-2 (1899-1900) dello HOFFMANN — edizione riveduta nella «Bibliotheca Teubneriana», del DOMBART (1919-1918³); — le Lettere, XXXIV, 1 (1895) e 2 (1898), XLIV (1904), LVII (1911), LVIII (1923), del GOLDBACHER (l'ultimo vol. contiene pref. e indici).

Sui manoscritti agostiniani v. A. Wilmart, *La tradition des grands ouvrages de Saint Augustin*, in *Miscell. agost.*, II, p. 257.

§ 93. La biografia più particolareggiata e aderente alle fonti di Agostino è quella dei Maurini già ricordata (in MIGNE, XXXII).

(1) La Vita di Possidio in MIGNE, XXXII, 33. Per l'« Indiculus », v. appresso n. 12. Nuova ed. dell'una e dell'altro di P. A. C. VEGA (Escurial, 1934). Cfr. A. VON HARNACK, *Possidius Augustins Leben*, nelle *Abhandlungen* dell'Acc. di Berlino, 1930, 1.

(2) Sulla questione della storicità delle *Confessioni*, v. PINCHERLE, p. 1; e U. MANNUCCI, *La conversione di S. Agostino e la critica recente*, in *Miscell. agost.*, II, p. 23.

(3) Sul manicheismo si vedano i manuali di storia delle religioni, come il CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE e il TURCHI. Sugli ultimi rinvenimenti di scritti manichei si può vedere C. SCHMIDT u. H. J. POLOTSKY, *Ein Mani-Fund aus Egypten*, nei *Sitzungsberichte* dell'Acc. di Berlino, 1933, 1; FR. CUMONT, *La bibliothèque d'un manichéen*, in *Revue d'Hist. des religions*, CVII (1933), p. 180, e *Homélies manichéennes*, ivi, CXI (1935) p. 118.

§ 94. (4) Per le relazioni fra il neoplatonismo e Agostino v. ora W. THEILER, *Porphyrius und Augustin* (Halle, 1933).

(5) « De vicina domo ». Così va letto, e non « de divina domo », secondo la lettura di un solo manoscritto, erroneamente accettata dal Knöll.

(6) *Conf.*, VIII, 12. Sulla questione della storicità del racconto della conversione si veda la nota 2. Quel che occorre comprendere è che la conversione di Agostino in questo momento non consistette semplicemente nell'adozione del cristianesimo, ma della concezione ascetica del medesimo.

(7) Si veda, circa la data, la nota a p. 273 della traduzione del Tescari citata appresso al § 97.

(8) Cassago in Brianza o Casciago presso Varese. Per il primo si dichiara F. Meda in « Miscell, agost., », II, p. 49 ss.; per il secondo ROTA, *La villeggiatura di S. Agostino* (Varese, 1928).

(9) È nota la leggenda secondo cui il *Te Deum* sarebbe stato improvvisato al momento del battesimo di Agostino da lui e da Ambrogio, un versetto alternativamente per ciascuno.

§ 97. Per le *Confessioni* l'edizione del « Corpus » (Knöll) è stata riprodotta nella « Bibliotheca Teubneriana », (1898); ora però la stessa Biblioteca ne ha pubblicata una nuova edizione, dello SKUTELLA (1934), assai superiore, la migliore che oggi possediamo. Particolarmente raccomandabile è la traduzione di O. TESCARI (Torino, 1930^2), anche per i numerossisimi passi di altre opere agostiniane addotti ad illustrare il testo.

(10) Circa la questione del valore storico delle *Confessioni*, v. sopra n. 2.

(11) La data delle *Confessioni* può essere così determinata accettando la congettura per cui nel *Contra Felicem* — che segue nelle *Retractationes* di due numeri le *Confessioni* — la data del VI consolato di Onorio (404) va corretta in IV (398). V. PINCHERLE, p. 133 .

§ 98. Sul primo periodo della produzione agostiniane si vedono gli studi del PINCHERLE, *Il decennio di preparazione di Sant'Agostino* (386-396), in *Ricerche Religiose*, 1930-1934.

(12) Dell'*Indiculus* di Possidio v. la nuova edizione del Wilmart in *Miscell. agost.*, II, p. 149.

§ 99. (13) IV, 13-15.

(14) V. R. PHILIPPSON, *Sind die Dialogue Augustis historisch?*, in *Rhein. Mus.*, LXXX (1931), p. 144.

(15) *Retract.*, I, 5, 1.

§ 100. (16) Ma è menzionata da Agostino stesso, *Ep.*, 231, 7.

(17) Forse si tratta della lettera 143 a Marcellino assegnata al 412.

(18) *Retract.*, II, 56.

§ 101. (19) Infatti in I, 1, si rimanda al *De Genesi contra manichaeos*.

(20) Probabilmente questo Onorato è il medesimo che circa il 412 scrisse ad Agostino una lettera (v. *Ep.*, 140, 1).

(21) La disputa s'inizia, com'è detto al principio, « quinto Kal. septembris », e più innanzi è indicata la ripresa il giorno dopo. Arbitraria ed errata è la correzione dello Zycha; « sexto et quinto ».

(22) *Retract.*, I, 22.

(23) Ivi, II, 2.

(24) Per la data del *Contra Felicem* v. sopra, n. 11.

§ 102 (25) La terza e la sedicesima strofa sono di 10 versi; si è perciò congetturata una alterazione del testo. Si è anche fatta l'ipotesi che si debba leggere nel ritornello « pace », essendo in tal caso il « de » una aggiunta degli amanuensi, visto che tutti gli altri emistichi del poema sono di 8 sillabe e non di 9. Sul salmo si possono vedere gli studî, specialmente letterari e metrici, di F. Ermini in *Miscell. agost.*, II, p. 341. e di H. Vroom, *Le psanme abécéd. de S. A. et la poésie latine rythmique* (Nimega, 1933).

(26) Secondo M. Wundt questo e i tre seguenti scritti non sarebbero anteriori al 404: v. *Zeitschr. f. die neutest. Wissensch.*, XXI (1922), p. 128).

(27) Così Pincherle, p. 184-185.

(28) V. D. Ve Bruyne, *Une énigme dans la liste des écrits d'Augustin rédigée par Possidius*, in *Miscell. agost.*, II, p. 317.

§ 103 (29). Non però dall'opera grande *Panarion*, ma dalla sua riduzione, non originale di Epifanio, l'*Anakephalaiosis*, secondo G. Bardy, Le « *De haeresibus* » *et ses sources*, in *Miscell. agost.*, II, p. 397.

§ 104. (30) Sulla data di quest'opera v. Moricca, III, 1, n. 599.

§ 105. (31) V. F. Cavallera. *Les « Quaestiones hebraicae in Genesim » de Saint Jérôme et les « Q. in G. » de s. A.*, in *Miscell. agost.*, II, p. 359.

(32) V. *Miscell. agost.*, II, p. 327.

(33) Ora J. Huyben sostiene, nella *Miscell. Angustiniana* ed. a Nimega (1930), p. 256, che i *Tractatus in Joh.* (vangelo e lettera) sarebbero del 418-419; ciò che sposterebbe anche la data finale del *De Trinitaté* (§ 104) il quale (XV, 27) riporta un passo del Tract. 99. Consente con lo Huyben per i tratt. 55-124 S. M. Zarb in *Angelicum*, X (1933), p. 50; mentre per i primi 54 e per quelli nella lettera di Giov. sostiene la data 413.

(34) V. D. De Bruyne, *Saint Augustin reviseur de la Bible*, in *Miscell. agost.*, II, p. 521; e a complemento, del medesimo, *Les citations bibliques dans le « De civitate Dei »*, in *Revue biblique*, XLI (1932), p. 550. V. anche B. Capelle nel « Bull. d'uncienne littér. chrét. lat. » della *Revue bénédictine* del 1932, p. 95. La tesi del De Bruyne è stata discussa dal Lagrange nello studio citato a n. 11 del c. XII; e il De B. ha replicato nel bollettino citato alla stessa nota.

§ 107 (35) Per l'influenza che avrebbe esercitato l'Ambrosiastro su Agostino v. E. Buonaiuti, *Agostino e la colpa ereditaria*, in *Ricerche religiose*, II (1926), p. 401. Discute la tesi del Buon., cercando di restringere al minimo l'influenza dell'Ambrosiastro su Ag., B. Leeming, *A., Ambr. and the massa perditionis*, in *Cregorianum*,

XI (1930), p. 1. V. ora anche J. JÄNTSCH, *Führt der Ambr. zu Aug. oder Pelagius?* in *Scholastik. Vierteljahrschrift für Theol. u. Philos.* (Valkenburg, Olanda), IX (1934), p. 92.

§ 108. A. KALB, *Bemerkungen zum Text der «Civitas Dei»*, in *Philologus*, LXXXVII (1932), p. 477.

(36). *Retract*, II, 43. La traduzione è quella data dal Pincherle, p. 203-204; ove è pure l'osservazione che segue.

(37) V. P. GEROSA, *Sant'Agostino e l'imperialismo romano* in *Miscell. agost.*, II, p. 977.

§ 109. La nuova edizione complessiva del Morin forma il I volume della *Miscellanea agostiniana*: *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti* (Roma, 1930). V. A. WILMART, *Remarques sur plusieurs collections des sermons de S. Augustin*, in *Casinensia*, I, (1929), p. 217. Sulla cronologia dei Sermoni v. A. KUNZELMANN in *Misc. Agost.*, II, p. 417; F. CAVALLERA, in *Bull. de littér. ecclés.*, XXXI, 1930, p. 1; D. DE BRUYNE in *Revue bénéd.*, XLIII (1931), p. 185; C. LAMBOT. ivi, XLVII (1935), p. 114. Sulla lingua dei Sermoni, C. MOHRMANN, *Die altchristliche Sondersprache in den Serm. d. hl. A.*, 1.ª parte (Nimega, 1933).

§ 110. H. LIETZMANN, *Zur Entstehungsgeschichte der Briefsammlung Aug.* nei *Sitzungsberichte* dell'Acc. di Berlino, 1930, p. 356 (raccolte parziali pubblicate dallo stesso Ag.); D. DE BRUYNE, *Les anciennes collections et la chronologie des lettres de S. Aug.* in *Revue bénéd.*, XLIII (1931), p. 284. Le nuove lettere (5 e un frammento) sono tutte in GOLDBACHER salvo una pubblicata dal MORIN in *Revue bénédictine*, XVIII (1901), p. 243.

§ 111. Il *De anima* e gli epigrammi in *Anthologia latina*, ed. RIESE, I, 2.º («Bibl. Teubn. 1906), n. 489, 484 a (Nabore), 487 d, 785 a, b, 870

(38) *De civ. Dei*, XV, 22.

§ 112. Gli apocrifi agostiniani qui ricordati sono in MIGNE, XL, 863; XLII, 1153; XLIII, 763; XXXV, 2417; XLV, 1611.

CAPITOLO DECIMOQUINTO.

SCRITTORI PELAGIANI E AGOSTINIANI.

§ 113. *Pelagio.* — L'antagonista primo di S. Agostino nella contesa per la grazia era nativo della Britannia o dell'Irlanda: le indicazioni delle fonti variano a questo proposito (1). Nulla sappiamo di lui prima della sua comparsa a Roma verso la fine del secolo IV. Nel primo decennio del secolo V lo vediamo colà occupare un posto notevole nei circoli ascetici romani e godere di buona fama per la sua scienza e virtù. Lo stesso Agostino ebbe a portarne giudizi assai favorevoli (2). Pelagio era monaco, ma non ascritto a nessuna comunità particolare. A Roma egli avrebbe conosciuto un tal Rufino, prete proveniente dalla Siria e discepolo del famoso teologo Teodoro di Mopsuestia, il padre del nestorianesimo. Si è preteso che da lui, cioè dal suo maestro Teodoro, Pelagio avrebbe derivato le sue dottrine (3). Ma codesta è una costruzione artificiale, fondata sul presupposto polemico — sfruttato, come vedremo, nel campo antipelagiano — delle affinità fra nestorianesimo e pelagianesimo, e sulla concezione di Pelagio come creatore di una nuova eresia, tutta di un pezzo. In realtà, come si è già accennato (§ 95), le idee pelagiane vanno considerate piuttosto come una elaborazione — non possiamo neanche dire propriamente sistematica — di opinioni spontaneamente e largamente correnti nella cristianità del tempo.

I casi di Pelagio dal suo passaggio in Africa fino alla sua condanna definitiva per opera della Chiesa e dell'Impero ci sono già noti (§ 95). Egli dopo la condanna rimase in Oriente, per quel che sappiamo: la ultima traccia di lui è del 429 (una lettera di Nestorio vescovo di Costantinopoli a lui diretta).

La ricostruzione dell'opera letteraria di Pelagio, considerevole per la quantità e per il valore intrinseco, è ancora in pieno corso: vi sono cioè parecchi scritti di cui è incerta l'attribuzione a lui, mentre

potrebbe darsi che altre attribuzioni avvenissero in seguito. Gli scritti suoi, come quelli di altri eretici, furono largamente tramandati sotto pseudonimi: di qui la difficoltà di ricostituire integralmente e con sicurezza la sua eredità letteraria.

Una sua opera dommatica in tre libri, *De fide trinitatis*, ci è nota solo per la menzione di Gennadio (4), il quale l'ascrive a un presunto periodo ortodosso di Pelagio. La distinzione, per le ragioni dette qui sopra, non è molto attendibile: potremo solo supporre che per il soggetto dell'opera non vi fosse particolare occasione per l'autore di manifestare le sue idee sulla grazia.

Più particolarmente attinenti alle dottrine da lui sostenute erano i due trattati *De natura* (probabilmente del 414) e *De libero arbitrio* (del 416), questo secondo in quattro libri. Ne abbiamo solo frammenti, la maggior parte in opere agostiniane. Al secondo trattato appartengono probabilmente tre frammenti pelagiani scoperti ai nostri tempi, in cui vengono presi di mira particolarmente gli scritti antipelagiani di S. Girolamo (§ 82). Con questi scritti dommatici possiamo associare la professione di fede («Libellus fidei») presentato da Pelagio nel 417 a papa Innocenzo e conservatoci anche questo da Agostino.

Pelagio però, ancor più che scrittore dommatico, fu un esegeta e un moralista. Opera esegetica capitale era il suo Commentario alle lettere paoline (salvo quella agli Ebrei), pubblicato prima del 410. Ben presto nel commentario furono introdotte interpolazioni di mano pelagiana, accompagnate da soppressioni, e la rielaborazione così ottenuta venne pubblicata come di S. Girolamo, con una lettera-prologo sotto il nome di questo. Una nuova rielaborazione, radicalmente espurgata, fu compiuta da Cassiodoro (§ 159) circa il 550, e venne attribuita a Primasio di Adrumeto (§ 137). È stato però rinvenuto ai nostri tempi anche il testo autentico diretto e integrale, e pubblicato qualche anno fa (5). Per l'attribuzione di un commentario al Cantico dei cantici v. § 115.

Con le opere esegetiche possiamo mettere il *De induratione cordis Pharaonis*, che doveva essere pubblicato dal Morin, ma andò in buona parte disperso durante la guerra a causa dell'invasione del Belgio. Sembra che esso fosse un semplice abbozzo, ciò che ne spiegherebbe le scorrettezze formali, mentre Pelagio è abitualmente scrittore letterario.

Ancora più dell'esegesi Pelagio s'interessò all'insegnamento morale, com'era naturale da parte di chi fondava le sue idee sulla capacità dell'uomo a fare il bene. Abbiamo notizie di un «Eclogarum liber» o «Capitolorum l.» o «Testimoniorum l.». Si trattava di una guida morale costituita da una serie di enunciati («capitula») fondati sopra testi biblici («testimonia, eclogae»); qualche cosa cioè che richiama l'opera di Cipriano di Cartagine *Ad Quirinum* (§ 23). Ne abbiamo solo

frammenti; Agostino e Girolamo ci testimoniano che nell'opera apparivano le dottrine palagiane. Ci è conservata — attribuita falsamente a Girolamo — una *Epistola ad Demetriadem* (del 413 o 414), una nob l-donna monaca. Essa caratterizza perfettamente il moralismo di Pelagio, che presenta affinità con quello stoico. Lo scrivente delinea un programma di vita spirituale per una vergine perfetta; ma prima esalta il valore della natura umana, la sua capacità di fare il bene (si parla di « naturalis quaedam sanctitas ») e di scegliere liberamente fra questo e il male. Accanto a questa lettera v'è una serie di altre lettere pseudonime che il più recente ricostitutore dell'opera letteraria di Pelagio, il Plinval, vuole attribuire a lui. Tali la lettera a Celanzia (o Celanzia, o anche in altre forme nella tradizione manoscritta), che è l'ep. 148 di Girolamo, in cui si tratta della condotta di una donna maritata; l'altra epistola indubbiamente pseudo-geronimiana *De divina lege*, che sarebbe anteriore al 410, e parecchie altre lettere pseudogeronimiane (n. 2, 3, 4, 7, 32, 33, 41 in Migne, XXX).

Fra le opere pseudoagostiniane è il *De vita cristiana*, trattato diretto ad una vedova. Già nell'antichità esso venne attribuito a Pelagio; un passo contenuto in quest'opera gli fu contestato al sinodo di Diospoli (§ 95), ed egli negò che fosse suo. Si è incerti oggi tra l'attribuzione a lui o a Fastidio (§ 116). A Pelagio e non a Fastidio il Plinval vorrebbe attribuire altresì il *De divitiis*, il *De malis doctoribus et operibus fidei et de judicio futuro*, e il *De castitate*. Contro l'attribuzione di questo gruppo di scritti a Pelagio ha sollevato ultimamente qualche dubbio il Koch.

Abbiamo frammenti di varie lettere di Pelagio, oltre le lettere-dissertazioni già nominate. Ne aveva scritta una anche a Paolino da Nola (§ 92), e ad essa fece riferimento per provare la sua ortodossia, ma non è giunta fino a noi.

§ 114. *Celestio.* — Poco altro vi è da aggiungere per la vita di lui a quanto si è già detto (§ 95). Era eunuco dalla nascita. Conobbe a Roma Pelagio e il soprannominato Rufino. Dopo l'editto imperiale che lo cacciava da Roma andò a Costantinopoli; ma anche di là fu poi espulso nel 429 (cfr. § 118). Anche di lui nulla si sa più dopo questa data.

Prima del suo incontro con Pelagio egli aveva scritto tre lettere o dissertazioni ai suoi genitori sulla vita monastica, di cui Gennadio (6) ci dice che erano raccomandabili come scritti di edificazione. Attinenti alla disputa della grazia erano le « Definitiones » che Agostino gli attribuisce in modo non del tutto sicuro e che egli riporta e confuta nel *De perfectione iustitiae hominis* (§ 107). Quivi pure egli parla di un'altra opera di lui, forse identica con il « liber Caelestii » da lui confutato nel *De gestis Pelagii*. Sempre Agostino ci attesta (7) l'esistenza di una raccolta di scritti di Celestio, composta in parte di opuscoli e in parte di dichiarazioni di fede (« libelli ») presentate all'autorità

ecclesiastica. Di taluni di questi «libelli» egli cita altrove dei passi. Queste e altre citazioni in scrittori antipelagiani è tutto quanto ci rimane degli scritti di Celestio.

§ 115. *Giuliano di Eclano.* — Anche di lui si è già detto fino alla sua condanna (§ 95). Privato del suo episcopato e esiliato dall'Italia, egli abitò successivamente varie città dell'Oriente; circa il 420 lo troviamo in Siria, presso Teodoro di Mopsuestia; circa il 428 presso Nestorio in Costantinopoli, donde fu espulso con Celestio (cfr. § 114). Tentò varie volte di essere riammesso nella chiesa, ma senza riuscirci. Sarebbe morto circa il 454.

Il vero contradditore letterario di Agostino fu Giuliano, ben più che gli altri due già nominati. Aveva grande capacità retorica, dialettica e polemica. Il suo pelagianesimo era radicale, negando egli qualsiasi peccato originale e qualsiasi particolare inclinazione al male della natura umana, su cui agivano in eguale misura gli stimoli buoni e i malvagi. La sua attività letteraria in favore delle idee pelagiane si svolse nell'esilio. Nel 419 egli scrisse l'*Ad Turbantium*, 4 libri polemici contro il I libro del *De nuptiis et concupiscentia* di Agostino (§ 107). Nel 421 o 422 scrisse contro il II libro della detta opera l'*Ad Florum*. Della prima opera abbiamo ampi frammenti nel *Contra Iulianum* di Agostino; della seconda opera sappiamo già come i primi sei libri sieno stati conservati integralmente dal medesimo nell'*Opus imperfectum*; di ambedue abbiamo frammenti anche nel *Liber subnotationum* di Mario Mercatore (§ 118). I destinatari delle due opere erano vescovi italiani deposti ed esiliati anch'essi come pelagiani.

Ai nostri tempi si è scoperto come Giuliano sia stato anche un abbondante scrittore esegetico. Il Morin nel 1913 ha dimostrato l'appartenenza a lui di un Commentario ad Osea, Ioel e Amos tramandatoci fra gli scritti di Rufino di Aquileia. Nella prefazione di questo scritto si parla di un commentario dello stesso autore ai libri biblici di Salomone, ciò che vien confermato per il Cantico dei Cantici dall'attestazione di Beda il Venerabile, che ce ne dà frammenti. Esso constava di due libri, il primo dei quali pare che fosse una dissertazione introduttiva «De amore», mentre il secondo conteneva il commentario propriamente detto. Il Plinval vorrebbe attribuire quest'opera a Pelagio, ma senza sufficiente fondamento. — Il Vaccari nel 1915 ha sostenuto appartenere a Giuliano un commentario a Giobbe pubblicato precedentemente dall'Amelli e attribuito a un tale Filippo, scolaro di S. Girolamo. Il commentario a Giobbe è costituito da una serie di brevi scolii, ed è stata fatta la congettura che sia riduzione di un testo più ampio. La sua attribuzione a Giuliano tuttavia non è incontestata. Lo stesso Vaccari ritiene di Giuliano un commentario ai Salmi pubblicato dall'Ascoli, che precedentemente era stato sostenuto fosse una traduzione da Teodoro di Mopsuestia. Certo è che in questo,

come negli altri commentari precedentemente nominati, l'esegesi presenta caratteri affini a quelli di Teodoro e della così detta scuola antiochena — la quale insisteva sull'interpretazione letterale e storica — e derivazioni specifiche dai loro scritti.

Giuliano fu anch'egli un moralista, se a lui appartengono alcuni frammenti di un *De bono constantiae*, oltre quelli « De amore » (v. sopra).

Delle lettere di Giuliano abbiamo vari frammenti; due di esse — riguardanti sempre le controversie pelagiane — « ad Romanos » e « ad Rufum Thessalonicensam » ci sono conservate quasi integralmente nel *Contra duas epistolas Pelagianorum* di Agostino (§ 107).

§ 116. *Altri scrittori pelagiani.* — Sappiamo di un diacono Aniano di Celeda, che avrebbe collaborato alla redazione del *De libero arbitrio* di Pelagio. Del medesimo Aniano ci sono pervenute una serie di traduzioni da Giovanni Crisostomo. Pare che queste traduzioni fossero fatte partendo dal punto di vista di una affinità tra il Crisostomo e le dottrine pelagiane; infatti lo stesso Pelagio si riferiva in proprio sostegno a questo scrittore ecclesiastico, e Agostino polemizzò in proposito contro di lui.

Più noto ci è il vescovo britanno Fastidio, di cui Gennadio (8) ci attesta che scrisse un libro « de vita cristiana » diretto a un tal Fatale e un altro « de viduitate servanda ». Si è attribuito a Fastidio il trattato *De vita cristiana* che già conosciamo. Esso non può essere identificato con quello nominato da Gennadio, perché è indirizzato ad una donna. Invece il trattato di Fastidio « ad Fatalem » si ritroverebbe, secondo il Morin, in una lettera senza titolo che è il primo di sei scritti pubblicati insieme dal Caspari e da lui dimostrati appartenere a uno scrittore britanno, fra il 413 e il 430, scrittore che egli voleva identificare con un pelagiano Agricola nominato nella cronaca di Prospero d'Aquitania (§ 119). Gli altri 5 numeri di questo « corpus Pelagianum » sono un'altra lettera senza titolo, un trattatello *De possibilitate non peccandi* e le 3 dissertazioni che già conosciamo come attribuite dal Plinval a Pelagio. Secondo invece l'ipotesi del Morin, data l'affinità di tutti i 6 scritti, essi apparterrebbero in gruppo a Fastidio, rimanendo attribuito a Pelagio con probabilità il *De vita cristiana*. Senonché altri, e lo stesso Plinval, hanno sostenuto a loro volta che il *De vita cristiana* presenta caratteri linguistici affini agli scritti del « Corpus pelagianum ». Tutta questa materia è ancora in piena elaborazione (9). Abbandonata deve considerarsi l'attribuzione di questi scritti ad Agricola.

Di un altro scritto, se non pelagiano, semipelagiano, il *Praedestinatus*, si parlerà più avanti (§ 127).

§ 117. *Paolo Orosio.* — Alla lotta contro il pelagianesimo prese larga parte, come già vedemmo (§ 95), sotto l'immediata direzione di Agostino il prete spagnuolo Paolo Orosio. Immediatamente prima

egli aveva presentato — come pure sappiamo (§ 107) — a S. Agostino un *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum:* evidentemente dar la caccia agli errori degli eretici era la sua specialità. Dalla Palestina dopo aver trattato gli affari pelagiani egli ritornò in Africa. Dopo il termine della sua cronaca (v. appresso), che è del 417, nulla più sappiamo di lui.

Oltre al ricordato *Commonitorium,* conservatoci insieme con la risposta agostiniana, Orosio si trovò a dover comporre in Palestina un *Liber apologeticus* (verso la fine del 415) in propria difesa contro le accuse di empietà che gli venivano mosse. Lo scritto è diretto al clero di Gerusalemme.

L'opera principale di Orosio sono i 7 libri *Historiarum adversum paganos,* in cui si dimostra più che mai discepolo di Agostino. Lo scopo del libro infatti è di confermare con la storia dell'antichità la tesi agostiniana che anche nei tempi precedenti al cristinesimo vi erano state sciagure di ogni sorta ad affliggere l'umanità. Si trattava cioè di rincalzare una delle tesi apologetiche del *De civitate Dei* (§ 108). L'opera fu scritta non prima del 416, e contiene ancora avvenimenti del 417. È una storia universale incominciante da Adamo, che per un certo tempo tratta parallelamente di avvenimenti orientali, greci e romani. Solo dal V libro in poi essa è dedicata al periodo dell'impero universale di Roma. È una compilazione della Bibbia, da vari storici antichi e dalla cronaca geronimiana, in cui l'autore ha introdotto qua e là considerazioni proprie. Solo per l'ultimo quarantennio essa ha valore di fonte storica. I suoi pregi letterari e storici sono assai scarsi; ma l'opera ebbe tuttavia assai fortuna nel medio evo.

§ 118. *Mario Mercatore.* — Conosciamo dall'ep. 193 (dell'anno 418) di Agostino un Mercatore che aveva scritto contro il pelagianesimo e si era rivolto in proposito per consultazione ad Agostino. Questo Mercatore, per quanto risulta dalla lettera, era un laico che doveva abitare allora a Roma, ma proveniva dall'Africa. Esso è identico con un Mario Mercatore che nel 429 vediamo a Costantinopoli in prima linea nella lotta contro il pelagianesimo. È stato congetturato — ma non ve n'è prova — che egli andasse colà da Roma per incarico di papa Celestino (§ 73). Un memoriale da lui presentato contro i pelagiani residenti a Costantinopoli ebbe per effetto l'espulsione di là di Giuliano e di Celestio (cfr. § 114). Oltrechè contro il pelagianesimo, egli lottò anche contro il nestorianesimo da lui accoppiato al primo.

I due primi scritti antipelagiani di cui ci parla Agostino sono andati, a quanto finora risulta, perduti; non è ammissibile l'identificazione del secondo di essi con l'apocrifo agostiniano *Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos* (§ 112). Gli scritti posteriori invece ci sono stati tramandati da una raccolta di carattere documentario del VI secolo, detta « Collectio Palatina » (perchè contenuta in un codice

palatino della Vaticana). Abbiamo un *Commonitorium super nomine Caelestii*, il cui latino è traduzione dello stesso autore dall'originale greco (del 429). Lo scritto ha carattere dommatico-polemico, ed è documentariamente importante. Posteriori alla morte di Agostino sono il *Commonitorium adversus haeresim Pelagii et Caelesti vel etiam scripta Iuliani* e il *Liber subnotationum in verba Juliani*, che segue ad esso, e nel quale si ripiglia la confutazione agostiniana dell'*Ad Turbantium* e dell'*Ad Florum* di Giuliano (§ 115), a quanto pare scritti originariamente in latino. Contro i nestoriani sono gli altri 2 scritti *Refutatio symboli Theodori Mopsuesteni* e *Comparatio dogmatum Pauli Samosateni et Nestori;* il secondo è del 429. A questi scritti originali si aggiungono numerose traduzioni dal greco, sia di testi nestoriani a scopo documentario, sia di scritti antipelagiani e antinestoniani. Notevole il fatto che fra i primi egli ha incluso anche 4 prediche di Nestorio contrarie al pelagianesimo. L'importanza così degli scritti originali come delle traduzioni di Mario Mercatore è di carattere documentario, per la storia dei dommi e della Chiesa, e non letterario.

§ 119. *Prospero di Aquitania.* — Si chiamava col suo nome completo «Prosper Tiro»; non sappiamo nè il luogo preciso nè la data della sua nascita. Era laico ed ammogliato; ma poi si dette a vita religiosa e visse in comunità monastica a Marsiglia, senza però divenire prete. Nel monastero di Marsiglia si appassionò alle contese suscitate dalle dottrine agostiniane sulla grazia e prendendo partito per esse, scrisse nel 428 o 429 una lettera ad Agostino per informarlo delle opposizioni contro di lui. Altrettanto fece un suo collega Ilario. A queste lettere, come sappiamo già (§ 107), Agostino rispose col *De praedestinatione sanctorum* e il *De dono perseverantiae.*

Dopo la morte di Agostino, Prospero e Ilario si recarono a Roma per ottenere da papa Celestino I (§ 73) la condanna degli avversari dell'agostinianesimo nelle Gallie, cioè dei cosidetti semipelagiani. Celestino inviò una lettera in Gallia con grandi esaltazioni di Agostino, ma senza impegnarsi a fondo nel senso voluto dai due monaci (10). Ritornato a Marsiglia, Prospero rimase colà fin verso il 440; passò quindi a Roma, forse portatovi o chiamatovi da papa Leone Magno (§ 129), il quale si trovava in Gallia al momento della sua elezione. Secondo l'attestato di Gennadio (11) egli avrebbe fatto da segretario al papa nella sua corrispondenza dommatica. Colà egli dev'esser morto, forse nel 463, data in cui lo nomina la cronaca di Marcellino Conte.

Prospero di Aquitania è il più fedele e il più valoroso discepolo di Agostino: egli è il maggior rappresentante dell'agostinianesimo integrale e il maggior campione della lotta contro il semipelagianesimo. Punto fondamentale della dottrina e della polemica di Prospero è che esiste una predestinazione divina di un certo numero di uomini alla salvezza indipendentemente da qualsiasi previsione della loro futura condotta.

Un'opera di Prospero anteriore alla sua azione e produzione teologica è il breve poema *Ad coniugem*, 16 versi anacreontici e 53 distici, in cui esorta la moglie a fuggire insieme con lui la vita mondana e a consacrarsi a Dio. Non sappiamo se la moglie accettasse questo consiglio. Il poemetto può essere assegnato a c. il 415.

Prima manifestazione letteraria di Prospero nella contesa sulla grazia è la ricordata lettera ad Agostino. Quindi, ancora in vita di lui, egli scrisse contro i semipelagiani avversari di Agostino una *Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio*, in cui si respinge l'accusa fatta al santo di sostenere una fatalità gravante sulla volontà umana; due *Epigrammata in obtrectatorem Augustini* in distici (rimane ignoto il nome di questo antiagostiniano); un poema di più che 1000 esametri *Περὶ ἀχαρίστων, hoc est de ingratis*, ove gli « ingrati » sono naturalmente gli avversati del concetto agostiniano della grazia. Il poema in una prima parte narra la storia del pelagianesimo e le sue condanne ecclesiastiche, nelle tre seguenti combatte il semipelagianesimo dimostrandone la connessione con l'eresia condannata. La lingua e la prosodia del poema sono classiche; e Prospero ha compiuto un vero « tour de force » esponendo in forma poetica con precisione e vigoria di pensiero queste dispute teologiche.

Dopo la morte di Agostino e il ritorno da Roma a Marsiglia, Prospero scrisse una serie di *Pro Augustino responsiones* a obbiezioni di avversari o almeno dubbiosi circa le dottrine agostiniane. Abbiamo di questo genere tre scritti: « Responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium », contro gli avversari di Agostino in Gallia; « Responsiones ad capitula obiectionum vincentianarum », contro Vincenzo di Lerino (§ 123); « Responsiones ad excerpta Genuensium », in cui si chiariscono alcuni passi delle due opere agostiniane *De praedestinatione sanctorum* e *De dono perseverantiae* in risposta a dubbi sollevati da due preti di Genova.

Contro il capo del semipelagianesimo, Cassiano (§ 121), si volse Prospero in uno scritto più ampio *De gratia dei et libero arbitrio*, titolo completato dalle parole « liber contra collatorem » designanti Cassiano dal nome dell'opera in cui questi esponeva le proprie idee sulla grazia. Questo scritto fu composto dopo la morte di Celestino I (luglio 432), probabilmente nel 433 o 434.

Al pari di Mario Mercatore, Prospero accoppiò nella sua lotta il nestorianesimo al pelagianesimo, secondo affinità ideali e contatti personali fra i capi delle due eresie. Il concilio di Efeso del 431 infatti condannò, oltre il nestorianesimo, anche il pelagianesimo. I decreti di questo concilio (del 431) vengono appunto esaltati da Prospero in un *Epitaphium nestorianae et pelagianae haereseon*, in cui si mettono in luce le affinità fra le due dottrine.

Ancora all'attività di Prospero in favore dell'agostinianesimo può

esser ricondotta la sua raccolta *Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum liber*, che è come un compendio della teologia agostiniana. Una parte di questi brevi estratti furono da lui messi anche in distici con l'*Epigrammatum ex sententiis S. Augustini liber*. Ancora estratti da un'opera agostiniana, le *Enarrationes in psalmos*, era la sua *Expositio psalmorum*, di cui resta solo la parte riguardante i salmi 100-150.

Un'opera di diverso genere è l'*Epitoma Chronicon*, una cronaca universale che fino al 378 è un estratto da quella di Girolamo, ed è quindi proseguita per proprio conto dall'autore dal 379 in poi. Essa fu condotta prima fino al 433, poi fino al 445 e in fine sino al 455, e pubblicata successivamente in queste diverse redazioni. Nei due ultimi tratti prevalgono gli avvenimenti romani e italiani su quelli della Gallia, conformemente al trasferimento di sede compiuto dall'autore. Anche qui gli interessi teologici di Prospero si affermano preponderanti, con le notizie sulla storia dei dommi e delle eresie. Per la parte più antica è utilizzato il *De haeresibus* agostiniano (§ 103); nella parte più recente Prospero tratta di proprio ed estesamente del pelagianesimo e del semipelagianesimo.

Varie opere attribuite a Prospero sono apocrife o estremamente dubbie. Tale la breve *Confessio Prosperi*, in cui lo scrittore racconta il suo passaggio dall'errore alla verità. Un *Carmen de divina providentia*, scritto a quanto pare circa il 415, difende la provvidenza divina contro le difficoltà suscitate negli spiriti dalla tristezza dei tempi, ma contiene anche idee affini a quelle del posteriore semipelagianesimo. Del *De promissionibus et praedictionibus Dei* si parlerà appresso (§ 120).

Più importante di tutte queste opere attribuite a torto a Prospero è il *De vocatione omnium gentium*, in due libri. È uno scritto teologico assai notevole, in cui si combatte bensì il semipelagianesimo, ma con temperamenti che mirano a una conciliazione fra esso e l'agostinianesimo. Vi s'insiste infatti sulla volontà di Dio di salvare tutti e quindi su una concessione iniziale universale della grazia, sull'importanza della libera volontà per l'inizio e la perseveranza nel bene, e sulla funzione della prescienza divina nella scelta dei predestinati. Le direttive, pertanto, di questo scritto non corrispondono alla teologia di Prospero; occorrerebbe ammettere un cambiamento avvenuto in lui durante il soggiorno in Roma (12). Lo scritto è stato altresì attribuito a papa Leone (§ 129), e teologicamente questa attribuzione incontrerebbe minore difficoltà, ma tuttavia non può essere dimostrata. A quanto sembra, lo scritto ha circolato anonimo fin da principio. Viene generalmente ammesso che appartenga allo stesso autore del *De vocatione* una *Epistola ad sacram virginem Demetriadem*, in cui si raccomanda la virtù dell'umiltà consistente nel riconoscimento della necessità della grazia divina, mentre l'origine del pelagianesimo viene ascritta all'orgoglio.

§ 120. *Vescovi africani seguaci di Agostino.* — L'amico di Agostino EVODIO, che già conosciamo (§ 94), divenne circa il 396 vescovo di Uzalis nell'Africa proconsolare, e morì dopo il 426. Gli appartiene un piccolo trattato *De fide contra manichaeos*; e abbiamo altresì di lui quattro lettere dirette ad Agostino, di soggetto teologico, comprese nella corrispondenza agostiniana (nn. 158, 160, 161, 163). Un'altra lettera di lui diretta all'abate Valentino di Adrumeto (cfr. § 107), sulla grazia, è stata pubblicata ai nostri tempi.

Conosciamo pure AURELIO DI CARTAGINE (§ 94-95), di cui si conserva una lettera ai vescovi delle provincie bizacena e arzugitana sulla condanna di Pelagio e Celestio, del 419. Egli è anche con Agostino e due altri vescovi il firmatario di una lettera ai vescovi della Gallia accompagnante il libello di ritrattazione di un monaco gallo LEPORIO. La ritrattazione riguarda errori cristologici di carattere affine al nestorianesimo.

Successore di Aurelio nel seggio di Cartagine (430-437) fu CAPREOLO o CAPRIOLO di cui abbiamo due lettere contro il nestorianesimo (la prima diretta al concilio d'Efeso), e un frammento d'una terza a Teodosio II.

Capreolo ebbe per successore il diacono QUODVULTDEUS, che già conosciamo (§ 103). Nel 439 o poco dopo, in seguito alla conquista di Cartagine da parte di Genserico, egli fu espulso dalla sua sede e si rifugiò in Campania, ove morì circa il 453. Ai nostri tempi il Morin e il Franzes gli hanno attribuito vari scritti circolanti sotto pseudonimi, innanzi tutto una serie di prediche pseudoagostiniane in gran parte attinenti alla confutazione di pagani, giudei ed eretici. Una di esse, « de tempore barbarico », fu pronunciata subito dopo la presa di Cartagine. Oltre a queste prediche sarebbe anche di lui l'ampio trattato in 5 parti *De promissionibus et praedictionibus Dei*, attribuito nell'antichità erroneamente a Prospero di Aquitania (§ 119). Dallo scritto risulta che l'autore era un cartaginese che al tempo di papa Leone I viveva in Campania e che scriveva sotto il governo di Valentiniano III (425-455). Questi dati si adattano perfettamente a Quodvultdeus. Soggetto della trattazione sono le profezie della Bibbia su Cristo e la Chiesa, della maggior parte delle quali, — divise in tre gruppi, « ante legem », « sub lege », « sub gratia » — l'autore vuol dimostrare che si sono già avverate.

NOTE AL CAPITOLO DECIMOQUINTO.

Sugli scrittori pelagiani v. SCHANZ, IV, 2, §§ 1202-1204; BARDENHEWER, IV, § 74. Sugli scrittori agostiniani v. SCHANZ ivi, § 1185, app.; §§ 1190-1201; BARDENHEWER, ivi, § 75 (per Evodio v. § 73, 8, p. 467).

§ 113. Una parte dei resti degli scritti di Pelagio sono in MIGNE, XLVIII, 589 (raccolta del Garnier); XXX, 15 (La lettera a Demetriade); XLV, 1716 (il « libello » a papa Innocenzo). Vari degli altri scritti attribuitigli si ritrovano nel MIGNE sotto gli scrittori a cui vennero falsamente attribuiti nell'antichità. Il Commentario alle lettere paoline è stato pubblicato dal SOUTER in « Texts and Studies » IX, n. 2, (Cambridge, 1926); lo studio introduttivo, ivi, IX,I (1922). Come 3.ª parte dell'edizione (ivi, IX, 3) il Souter ha pubblicato le *Pseudo-Jerome Interpolations* (1931) I tre nuovi frammenti, attribuiti al *De libero arbitrio*, in *Journal of theol. Studies*, VIII (1907), p. 526, e XII (1911), p. 32. Il *De vita christiana* è in MIGNE, XL, 1051. Per gli altri scritti attribuiti a lui o a Fastidio, v. sotto di questo. Lo studio più recente sul patrimonio letterario di Pelagio è quello di G. DE PLINVAL, *Recherches sur l'oeuvre litt. de Pélage*, in *Revue da Philologie*, III S., VIII (1934) p. 9; cfr. su di esso U. KOCH, *Pelagio e la lettura agli Ebrei*, in *Religio*, XI (1935), p. 21. Sul commentario paolino v. lo studio del SOUTER citato a § 68; E. BUONAJUTI, *Pelagio e l'Ambrosiastro*, in *Ricerche Religiose*, IV (1928), p. 1; lo studio dello JAENTSCH citato a § 107.

(1) Per Pelagio irlandese si è pronunciato recentissimamente K. MÜLLER, *Pelagius' Heimat*, nelle *Nachrichten* di Göttingen, 1931, p. 113 ss.

(2) *De peccat. mer.*, II, 16, 25; III, 1, 1; III, 3, 5.

(3) MARIO MERC., *Lib. subn.*, praef., 1-2.

(4) *De vir. ill.*, 44 (43).

(5) Si riteneva una volta che il testo biblico del commentario di Pelagio fosse un'importantissima, primitiva testimonianza della Volgata gerominiana; ma ora le opinioni accennano a cambiare nel senso che il nostro testo della Volgata sarebbe esso dipendente da Pelagio (cfr. § 78).

§ 114. I frammenti di Celestio raccolti dal Garnier sono riprodotti in MIGNE, XLVIII, 497.

(6) *De vir. ill.*, 45 (44).

(7) *De gratia Chr.*, I, 30, 32; 33, 36.

§ 115. Per le raccolte di frammenti e le edizioni di scritti giulianei, v. SCHANZ e BARDENHEWER.

§ 116. Le traduzioni di Aniano dal Crisostomo si ritrovano in parte nella Patrologia greca del MIGNE, L, 471, e LVIII, 975.

Il « Corpus Pelagianum » pubblicato dal CASPARI è in *Briefe, Abhandl. u. Predigten aus den zwei letzten Jahrhund. d. kirch. Altertum* (Christiania, 1890). Una nuova edizione in R. S. T. Haslehurst, *The Works of Fastidius* (London, 1927).

(8) *De vir. ill.*, 57 (56).

(9) V. ora G. MORIN, *Fastidius ad Fatalem? Pages inédites du V siècle*, in *Revue bénédictine*, XLVI (1934), p. 3: il « De vita cristiana » andrebbe identificato col nuovo testo qui pubblicato e non più col primo numero del « Corpus pelagianum » pur rimanendo attribuito anche questo, con i numeri seguenti, a Fastidio.

§ 117, Di Orosio il *Commonitorium*, oltreché nelle edizioni agostiniane (MIGNE, XLII, 665), è nel Prisciliano dello Schepps (§ 59), p. 151. Le *Hietorice* e il *Liber apologeticus* in MIGNE, XXXI, 663 e nel CSEL, V (1882), del ZANGEMEISTER. Le *Historiae* di quest'ultima edizione sono riprodotte nella « Bibliotheca Teubneriana » (1889). Una lettera *De haeresibus* pubblicata in J. SVENNUNG, *Orosiana* (Uppsala, 1922, è ritenuta dall'editore apocrifa.

§ 118. Gli scritti di Mercatore in MIGNE, XLVIII. Nuova edizione della « Collectio palatina » negli *Acta conciliorum oecumenicorum* dello SCHWARTZ (§ 73, n.), t. I (Conc. Ephes.), vol. 5 (Berlino, 1924-1925).

§ 119. Gli scritti di Prospero in MIGNE, LI, compresi quelli dubbi o apocrifi annoverati nel testo salvo l'*Epistola ad Demetriadem*, che è in LV, 161. La cronaca in Monumenta Germaniae historica, « Auctores antiquissimi », IX (Berlino, 1892), p. 385 (del MOMMSEN).

(10) Ha sostenuto con argomenti assai deboli l'attribuzione a Prospero della raccolta di « auctoritates », in fondo alla lettera di Celestino M. CAPPUYNS, *L'origine des Capitula pseudo-célestiniens contre le semipélagianisme*, in *Revue bénédictine*, XLI (1929), p. 165.

(11) *De vir. ill.*, 85 (84).

(12) Per l'attribuzione a Prospero v. M. CAPPUYNS, *L'auteur du « De vocatione omnium gentium »*, in *Revue bénédictine*, XXXIX (1927), p. 198.

§ 120. Il *De fide* di Evodio è con gli scritti agostiniani in MIGNE, XLII, 1139 e in ZYCHA, CSEL, XXV, p. 951 (1892). La nuova lettera in *Revue Bénédictine*, XIII (1896), p. 481 e di nuovo XVIII (1901), 253. La lettera di Aurelio « ad omnes episcopos » in MIGNE, XX, 1009, l'altra per Leporio in MIGNE, XXXI, 1231. Il *Libellus* di Leporio, ivi, 1221, Le due lettere di Capreolo in MIGNE, LIII, 843 (di quella al concilio lo SCHWARTZ, T. I., vol. 2.º p. 64, dà una traduzione dal greco). Il frammento a Teodosio in Ferrando, ep. 6, 6 (MIGNE, LXVII, 925). Per le prediche attribuite a Quodvultdeus v. le indicazioni particolari in BARDENHEWER. A. KAPPELMACHER, *Echte und unechte Predigten Augustins*, in *Wiener Studien*, XLIX (1931), p. 89, tende a restituire a S. Agostino tre sermoni attribuiti dal Morin a Quodvultdeus. Egli inoltre contesta l'identificazione del vescovo Q. col diacono corrispondente di Agostino. Il *De promissionibus* in MIGNE, LI, 733 (con gli scritti di Prospero).

CAPITOLO DECIMOSESTO.

LA RESTANTE LETTERATURA TEOLOGICA DEL PRIMO PERIODO POSTAGOSTINIANO.

SOMMARIO. — § 121. Cassiano di Marsiglia. — § 122. La scuola leriniana. — § 123. Vincenzo di Lerino. — § 124. Salviano di Marsiglia. — § 125. Evagrio. — § 126. Patrizio. — § 127. Arnobio il Giovane. — § 128. Massimo di Torino e Pietro Crisologo. — § 129. San Leone Magno. — § 130. Aponio. — § 131. Letteratura storico-agiografica.

§ 121. *Cassiano di Marsiglia.* — Se la Gallia meridionale divenne in questo periodo una delle sedi principali del monachesimo occidentale, e della letteratura ascetica naturalmente congiunta con esso, essa lo dovette in prima linea a Giovanni Cassiano. Di nazione scita, vale a dire dell'odierna Dobrugia, — altre congetture fatte sulla sua patria non hanno valore, — nacque verso il 360 di famiglia distinta e ricca, e passò da giovane con un suo amico Germano in Palestina e in Egitto. Dimorò a Bethlehem e nel deserto scetico, famoso fra tutti nelle cronache del monachesimo egiziano. Si recò quindi a Costantinopoli, ove da S. Giovanni Crisostomo fu consacrato diacono, e di là (nel 405) a Roma a sostenere la causa di lui presso papa Innocenzo I. Lo ritroviamo poi a Marsiglia, divenuto prete e fondatore (c. il 415) del famoso monastero di S. Vittore. Ivi egli rimase fino alla morte, avvenuta circa il 435.

Anche l'attività letteraria di Cassiano fu dedicata alla causa dell'ascetismo. Egli fu un precettore della morale ascetica, e divenne così un legislatore di primissima importanza per il monachesimo occidentale. L'associazione d'insegnamento morale e ascetico si vede già nel titolo della sua prima opera (c. 420) *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, scritta per incitamento del vescovo Castore della Gallia narbonese. I primi 4 libri dell'opera trattano degli istituti e dei costumi monastici in Palestina e in Egitto gli altri 8 degli otto vizi capitali, « gastrimargia, fornicatio, philargyria, ira, tristitia, acedia, cenodoxia, superbia ». È stato osservato giustamente come la presenza di quattro termini greci su otto basti a indicare

l'origine orientale di questo elenco. Cassiano mostra per ciascuno dei vizi quali ne siano le caratteristiche e quali i modi per i monaci di superarli.

Sempre per iniziativa di Castore fu intrapresa da Cassiano poco dopo il 420 un'altra opera dedicata ad una più ampia illustrazione del monachesimo egiziano. Sono i 24 libri delle *Conlationes*, pubblicati in 3 tratti consecutivi, ma tutti dopo la morte di Castore. I 10 primi libri sono dedicati al fratello di lui, il vescovo Leonzio, e al monaco Elladio divenuto poi vescovo anch'egli. I libri 11-17 sono dedicati all'abate Onorato di Lerino, poi vescovo di Arles, e al monaco Eucherio, poi vescovo di Lione. La terza parte (l. 18-24) è dedicata a vari monaci delle isole Stocadi presso Marsiglia. « Conlatio » significa conferenza: si tratta cioè di una serie di conversazioni che Cassiano avrebbe avuto con gli anacoreti egiziani. Tutte queste conversazioni riguardano naturalmente la morale monastica, le virtù da seguire e i vizi da fuggire. Il dialogo è puramente formale; in verità si tratta di dissertazioni svolte dai maestri del monachesimo egiziano, o piuttosto da Cassiano per bocca loro, sebbene dobbiamo ammettere ch'egli si fondi realmente sopra gli insegnamenti e le notizie apprese laggiù. — È soprattutto quest'opera e particolarmente la « Conlatio » 13 quella che fece di Cassiano il padre del semipelagianesimo (cfr. pp. 235, 255). Ivi infatti è sostenuto che Dio ci conferisce il suo aiuto in vista della buona volontà e della fede che scorge in noi.

Il successo delle due opere di Cassiano e sopratutto della seconda fu grandissimo; egli fu uno dei principali testi letti e fatti studiare ancora da S. Benedetto. E ancora assai più tardi dai suoi scritti veniva tratta una « Regula Cassiani ».

Nonostante le presunte affinità fra pelagianesimo e nestorianesimo, Cassiano — che del resto non potrebbe esser confuso con i pelagiani — prese posizione contro il nestorianesimo con il *De incarnatione Domini contra Nestorium*. Lo scritto risulta anteriore alla fine del 430. Esso conta 7 libri; nel quinto Cassiano attacca il nestorianesimo come una derivazione del pelagianesimo; nel che viene a trovarsi d'accordo con i suoi avversari agostiniani.

§ 122. *La scuola leriniana.* — Un monastero che venne a gareggiare con quello di Cassiano a Marsiglia, e ben presto lo superò, fu quello dell'isola di Lerinum o Lirinum (oggi Saint-Honorat), presso la costa di Provenza. Esso fu fondato dall'Onorato a cui è dedicata la seconda serie delle *Conlationes* di Cassiano. Il monastero di Lerino divenne un vivaio di vescovi per la Gallia meridionale e una sede di dottrina teologica e di coltura letteraria. Il suo fondatore ONORATO — divenuto nel 426 arcivescovo di Arles e morto nel 428 o 429 — fu scrittore di numerose lettere e altresì compilatore di una regola per i suoi monaci; ma questi scritti sono andati perduti.

Onorato.

Eucherio. A Lerino c. il 410 entrò EUCHERIO, che poi passò nella vicina isola Lero (oggi Sainte-Marguerite) e nel 434 divenne vescovo di Lione. Morì tra il 450 e il 455. Egli è l'altro dedicatario con Onorato della seconda parte delle *Conlationes*. Fedele seguace di Cassiano, Eucherio fece una compilazione di questo scritto e forse anche insieme del *De institutis;* ma essa è andata perduta. Con questa opera possiamo mettere insieme due lettere-dissertazioni di carattere ascetico, «De laude heremi ad Hilarium Lirinensem presbyterum» e «De contemptu mundi et saecularis philosophiae ad Valerianum cognatum», la prima del 426 o 427, la seconda del 432.

Eucherio fu anche autore di prediche; ma la collezione tramandataci come di lui è di carattere estremamente misto e incerto: parecchie omelie in essa contenute sono attribuite contemporaneamente a Cesario d'Arles (§ 139). Eucherio coltivò anche l'esegesi biblica, con le due opere *Formulae spiritalis intellegentiae ad Veranum e Instructionum ad Salonium libri duo*. Verano e Salonio erano due figli di Eucherio, fattisi monaci col padre a Lerino. Il primo scritto è dedicato all'interpretazione spirituale-allegorica della Sacra Scrittura; il secondo alla esegesi letterale ed erudita. Ambedue gli scritti ebbero importanza per la coltura biblica medievale. Alcuni commentari biblici attibuiti ad Eucherio sono invece apocrifi.

Probabilmente di lui è la *Passio Agaunensium martyrum*. È la famosa leggenda del martirio della legione tebana.

Ilario. Il prete di Lirino ILARIO, che abbiamo visto corrispondente di Eucherio, uscì da quel monastero per salire (c. 428 o 429) il seggio vescovile di Arles. I connotati più caratteristici della sua personalità sono l'opposizione all'agostinianesimo integrale e il conflitto con papa Leone Magno (§ 129), in seguito al quale il pontefice gli tolse i poteri di metropolitano. Morì nel 449. Abbiamo notizia di vari suoi scritti dommatici e omiletici e di una numerosa corrispondenza; ma non ce ne rimane quasi nulla. Varie attribuzioni fattegli sono errate. Si può dire che l'unico scritto conservatoci di lui sia un discorso commemorativo del suo predecessore Onorato di Arles (c. 430).

Valeriano. Un po' più tardo d'Ilario è VALERIANO vescovo di Cemele (oggi Cimiez presso Nizza). Lo troviamo tra i firmatari di una lettera diretta nel 450 a papa Leone, in cui si domanda il ristabilimento d'Ilario nei suoi poteri metropolitani. Ci rimangono di lui 20 omelie, di carattere assai letterario e retorico, ed una *Epistola ad monachos* contenente insegnamenti morali e ascetici.

Due scrittori che rientrano nella scuola lirinese vanno trattati a parte per la loro speciale importanza.

§ 123. *Vincenzo di Lerino.* — Fu un prete di quel monastero e passò

colà, per quanto sappiamo, tutta la sua vita. Morì prima del 450, e forse vari anni prima.

Dallo scritto di Prospero in polemica con lui (§ 119) apprendiamo di una sua opera (intitolata forse « Obiectiones ») in opposizione all'agostinianesimo integrale, che dovrebb'essere stata scritta c. il 430. Ma la sua fama è legata al *Commonitorium*, del 434, in cui egli intende fissare i criteri per determinare quale sia il vero domma e la vera tradizione cattolica. Il criterio fondamentale consiste per lui nell'antichità e nella generalità delle credenze. È famosa la sua frase: « magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est ». Il domma pertanto è ciò che rimane sempre uguale; ma può crescerne e deve crescerne la conoscenza nei fedeli. Il criterio enunciato da Vincenzo è in sostanza lo stesso di quello di Tertulliano (§ 13); ma qui esso è sostenuto con un sottinteso antiagostiniano. Vincenzo cioè vuol fare intendere che la dottrina agostiniana della grazia rappresenta un'innovazione e una singolarità in seno alla tradizione cattolica. « Commonitorium » significherebbe presso a poco « appunti, promemoria ». Nella prefazione si parla di due commonitorî, il primo dedicato a stabilire i criteri generali dell'ortodossia, il secondo applicante i medesimi alla condanna del nestorianesimo. Di questo secondo libro però non abbiamo se non un sunto, che abbraccia del resto anche il primo.

§ 124. *Salviano di Marsiglia.* — Nacque circa il 390 in Gallia, presumibilmente nel territorio di Colonia; fu ammogliato ed ebbe una figlia; circa il 424 si ritirò con esse nel convento di Lerino. Più tardi passò a Marsiglia, ove era ancora in vita c. il 470.

L'opera principale di lui, il *De gubernatione Dei*, — o, secondo il titolo di Gennadio (1), *De praesenti iudicio*, — ha acquistato fama, per le rappresentazioni in essa contenute della vita sociale e morale del tempo, molto al di là del mondo teologico. Tema del libro è di rivendicare la provvidenza e la giustizia divina di fronte ai lamenti e ai dubbi suscitati dai mali dei tempi, e più precisamente dalla decadenza dei Romani venuti sotto il giogo dei barbari. La rivendicazione della provvidenza divina viene fondata sulla constatazione che i barbari sono assai migliori moralmente della popolazione romana, la quale è cristiana solo di nome e non di fatto. L'opera è in 8 libri, ma ne manca la fine. Essa è scritta in stile vigoroso ed eloquente, e con notevole capacità di rappresentazione dei costumi e degli avvenimenti del tempo. In base a criteri interni si può stabilirne la data fra il 439 e il 451.

Di argomento e d'ispirazione analoghi sono i quattro brevi libri *Ad ecclesiam* o — secondo il titolo dato da Gennadio — « Adversum avaritiam » (fra il 435-439). Lo scritto prende di mira la cupidigia di denaro, che per lui si estende a chiunque non dà le sue ricchezze alla Chiesa

e ai poveri. Salviano, cioè, sostiene in quest'opera esser dovere del cristiano, e specialmente del chierico e del monaco, spogliarsi del suo a favore della comunità e lasciare alla morte erede la Chiesa dei propri averi. Forse all'arditezza della tesi è dovuto il fatto ch'egli non ha messo il suo proprio nome nello scritto, ma ha assunto lo pseudonimo di Timoteo.

Gennadio ci nomina parecchie altre opere di Salviano, esegetiche, omiletiche, morali, di cui nulla ci rimane. Ci sono pervenute di lui 9 lettere di poca importanza, salvo quella (la 4ª) diretta, insieme con la moglie e con la figlia, ai suoceri per placare il loro sdegno a causa dell'entrata dei tre nello stato monacale.

§ 125. *Evagrio.* — Conviene trattar qui di questo scrittore per affinità di tempo e di luogo; ma egli si distacca dagli altri per il suo carattere arcaico. Possiamo dire di lui soltanto che era della Gallia e che visse nella prima metà del V secolo. Unica opera di lui (di c. il 430) è l'*Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum.* Può essere identico con l'Evagrio nominato da Sulpicio Severo come scolaro di S. Martino (2); ma in tal caso si dovrebbe ritenere che avesse vissuto fino a età molto avanzata.

Lo scritto appartiene all'antica apologetica cristiana: esso è una discussione intorno a Cristo fra un giudeo e un cristiano, con vittoria del secondo. Fece assai rumore la tesi dello Harnack, che il dialogo sia una derivazione di quello dell'antico (II secolo) apologeta greco Aristone di Pella tra Giasone e Papisco. Ma la tesi ha subito gravi obbiezioni, e tutt'al più ora si ammette che Evagrio abbia utilizzato quel vecchio scritto accanto ad altre opere di Tertulliano, di Cipriano, di Gregorio d'Elvira ecc. Il suo dialogo ebbe allora nelle Gallie molta fortuna.

§ 126. *Patrizio.* — Con questi scrittori galli faremo menzione di Patrizio, l'« Apostolo dell'Irlanda ». È incerta la regione (Britannia o Scozia) e la data (389 o 373) della sua nascita, e altresì quella della morte (461 o 493). Egli stesso ci racconta di essere stato rapito da pirati e condotto in Irlanda, ove dopo aver fatto il pastore entrò nella vita ecclesiastica e si dette per ispirazione divina all'apostolato degli irlandesi. Può darsi che sia stato ordinato vescovo, non però — secondo una tradizione corrente — da papa Celestino I. È probabile che abbia fatto un viaggio a Roma.

Il racconto della sua vita è fatto da lui nello scritto intitolato *Confessio*, diretto agli irlandesi. Esso sembrerebbe scritto poco tempo prima della sua morte. Altro scritto sicuro di lui è la *Epistola ad Coroticum*, un capo di tribù scozzesi i cui soldati avevano fatto una incursione in Irlanda, uccidendo e facendo prigionieri. Patrizio protesta contro queste scelleratezze, facendo appello ai principî del cristianesimo e alle Sacre Scritture. Vari altri scritti attribuitigli — soprattutto raccolte

di canoni ecclesiastici — sono apocrifi; sembra invece autentica una poesia in lingua irlandese, la così detta «Lorica», una invocazione di Cristo e dei santi per ottenere protezione contro ogni pericolo.

Un ausiliare di S. Patrizio, il vescovo SECONDINO, è designato come autore di un «Hymnus abecedarius» (in cui cioè le singole strofe cominciano con le lettere successive dell'alfabeto) in onore dei santi.

§ 127. *Arnobio il Giovane.* — Esso è così detto per distinguerlo dall'apologeta di questo nome (§ 38). È uno scrittore affine ai Leriniani sotto il doppio aspetto dommatico e morale. Per il suo patrimonio letterario molto ha fatto la critica più recente. Nulla di preciso sappiamo della sua vita. Egli dev'esser vissuto a Roma circa la metà del V secolo e aver professato la vita monastica. Oltre al nome, varî indizi (lingua, testo biblico) fanno ritenere ch'egli fosse proveniente dall'Africa.

La sua opera più ampia è di carattere esegetico, *Commentari in psalmos.* Tutti i salmi sono passati brevemente in esame l'uno dietro l'altro e interpretati allegoricamente, non senza digressioni di carattere dommatico in cui si polemizza contro varie eresie e si discutono anche le questioni della grazia in senso nettamente antiagostiniano. Nelle antiche edizioni erano pure pubblicate delle *Annotationes ad quaedam evangeliorum loca*, di cui è stata data una nuova edizione dal Morin col titolo *Expositiuncolae in evangelium*, più completa e corretta. Si tratta di una serie di scolii a Giovanni, Matteo e Luca.

L'opera dommatica più ampia e di attribuzione indiscussa ad Arnobio è il *Conflictus Arnobii catholici cum Serapione Aegyptio*, due libri riferenti colloqui svoltisi in due giorni successivi fra l'egiziano monofisita Serapione e Arnobio, il quale difende la dottrina di papa Leone. Il dialogo finisce con la sconfitta di Serapione. Esso è stato scritto c. il 454. Altra opera dommatica di Arnobio sarebbe il *Praedestinatus* (titolo proveniente dal primo editore), in 3 libri. Il primo contiene una storia delle eresie basata sul *De haeresibus* di S. Agostino, ma con l'aggiunta del nestorianesimo e del predestinazianismo. Il secondo libro si presenta come trascrizione di un trattato predestinaziano che questi settari avrebbero attribuito falsamente a S. Agostino. Il terzo libro confuta il predestinazianismo in base alla precedente dissertazione. In sostanza le idee qui esposte dall'autore sono pelagiane. È discusso non solo se l'autore sia Arnobio, ma anche se la disertazione predestinaziana non sia una finzione dell'autore. Ma questo secondo punto non sembra facilmente ammissibile, considerando le esplicite notizie date dall'autore sulle conventicole predestinaziane, notizie che difficilmente egli avrebbe potuto inventare di sana pianta senza essere immediatamente smentito. Il Morin tien fermo all'autorità di Arnobio e alla realtà della dissertazione predestinaziana.

Il Morin stesso ha pubblicato per primo un *Liber ad Gregoriam*

che i manoscritti attribuiscono al Crisostomo, mentre indubbiamente è uno scritto latino originale, presentante affinità linguistiche e di sostanza con gli scritti sicuri di Arnobio. Abbiamo in esso una serie di precetti morali rivolti ad una gentildonna dell'aristocrazia romana; in particolare si raccomanda la pazienza a lei che si trova in contrasto col marito. Il Plinval trova in questo scritto traccie d'influenza degli scritti di Pelagio.

§ 128. *Massimo di Torino e Pietro Crisologo.* — Sono due eminenti rappresentanti dell'episcopato e dell'omiletica episcopale d'Italia nella prima metà del V secolo.

Gennadio (3) dice che Massimo di Torino morì sotto Onorio e Teodosio II, vale a dire fra il 408 e il 423. Poiché d'altra parte troviamo un Massimo di Torino partecipante a un sinodo di Milano del 451 e ad uno di Roma del 465, dovremmo concluder all'esistenza di due Massimi consecutivamente vescovi di Torino. Ma nessun documento rimane di questa duplicità, mentre le omelie di Massimo contengono elementi che ci portano verso la metà del V secolo. Si dovrà quindi concludere ad un errore di Gennadio. Dai dati contenuti nelle omelie ricaviamo che Massimo doveva esser nato negli ultimi decenni del secolo IV forse nel Trentino.

Abbiamo di lui 118 omelie e 116 sermoni; ma la divisione è opera editoriale ed arbitraria. Le une e gli altri sono discorsi ai fedeli, parte per le feste e i diversi tempi ecclesiastici dell'anno, parte in onore di santi, parte ancora illustrano testi scritturari e impartiscono insegnamenti morali. Nell'insieme il carattere morale e edificante prevale, mentre scarsi sono gli sviluppi dommatici. L'autore tuttavia inculca ripetutamente l'ortodossia e in particolare combatte i residui di credenze e di costumi pagani, ciò che dà ai suoi discorsi un'importanza storico-religiosa notevole. L'analisi critica della raccolta dei suoi scritti non è ancora compiuta: vi è mescolanza di elementi autentici e apocrifi. Dei sei « tractatus » che seguono nella edizione Bruni alle omelie e ai sermoni — e di cui il n. 6 è formato da un gruppo di prediche sui vangeli — sappiamo già come una metà (nn. 4-6) vadano assegnati al vescovo ariano Massimino (§ 55). Ora anche dei primi tre, che contengono istruzioni battesimali, il Capelle ha sostenuto, su criteri interni, che vanno tolti a Massimo e assegnati a uno scrittore dell'Alta Italia del VI secolo (4).

Maggior fama e maggior importanza nella storia ecclesiastica appartengono a Pietro arcivescovo di Ravenna soprannominato molto più tardi — analogamente al Crisostomo — Crisologo, cioè discorso d'oro. Nacque nel territorio d'Imola (« Forum Cornelii »), e fu educato e ammesso nel clero da Cornelio vescovo di quella città. Fu ordinato vescovo di Ravenna tra il 425 e il 429; una leggenda racconta ch'egli sarebbe stato designato in visione al vescovo di Roma, che consacrava

i vescovi ravennati. Sotto di lui il vescovo di Ravenna — divenuta sede dell'imperatore d'Occidente fin dal principio del secolo — divenne metropolitano, acquistò cioè il diritto di ordinare i vescovi dell'Emilia fino allora dipendenti da Milano (al tempo stesso, però, egli seguitò a essere consacrato dal vescovo di Roma). Ciò dovette avvenire intorno al 430. Egli visse sino a c. il 450.

Abbiamo di lui una raccolta di sermoni che risale ad un suo successore, Felice di Ravenna (709-725), e conta 176 numeri. Qualcheduno di essi è apocrifo; d'altra parte la raccolta non contiene tutti i sermoni del Crisologo, e altri ne sono stati pubblicati in tempi recenti. Vale anche per lui quel che s'è detto per Massimo, cioè che il suo patrimonio letterario non è stato ancora sufficientemente studiato. Egli è oratore assai più letterario di Massimo e può dirsi addirittura artificioso, soprattutto per la sua abbondanza di antitesi. Il contenuto delle sue omelie ha lo stesso carattere religioso-morale di quelle di Massimo, la stessa scarsezza di sviluppi dommatici. Vengono tuttavia combattute le eresie ariana, nestoriana, eutichiana, in particolare quest'ultima.

All'eresia eutichiana si riferisce l'unica lettera che possediamo di Pietro (n. 25 dell'epistolario di S. Leone Magno) in risposta a quella direttagli dallo stesso Eutiche per protestare contro la propria condanna nel sinodo costantinopolitano del 448, Pietro risponde affermando nettamente il concetto del mantenimento della tradizione dommatica, ad esclusione di ogni novità, e del resto rinvia Eutiche al giudizio del vescovo di Roma, possessore della verità di fede per eredità di S. Pietro. Altre lettere di cui troviamo menzione nel medio evo non sono a noi pervenute.

Con questi due vescovi omileti ricordiamo un PETRONIO, che pare sia stato vescovo di Bologna e sarebbe morto fra il 425 e il 450, di cui rimangono due brevi discorsi, uno in onore di s. Zenone di Verona (§ 69), l'altro per l'anniversario della propria consacrazione episcopale (5).

§ 129 *San Leone Magno.* — Papa Leone I, come fu il più illustre pontefice del periodo dell'impero cristiano, così è anche il primo papa che abbia lasciato un'opera letteraria considerevole. Egli era romano di nascita, e nel clero romano fece la sua carriera; da diacono fu inviato in missione politica in Gallia e durante la sua assenza eletto vescovo (440). Spiegò grande attività innanzi tutto nella direzione ecclesiastica e morale della sua diocesi e della sua sfera metropolitana — che abbracciava l'Italia centrale e meridionale —; in particolare combattè e represse a Roma il manicheismo ancora assai diffuso. Anche al di fuori della sua sfera metropolitana combatté il pelagianesimo, vivace tuttora nella Venezia Giulia. Particolare importanza dette ai legami della Gallia meridionale con Roma (cfr. § 122). La sua maggiore impresa ecclesiastica fu la condanna dell'eutichianesimo e del protet-

tore di esso, il patriarca Dioscoro di Alessandria. Il concilio ecumenico (quarto) di Calcedonia (451) segnò per questa parte il suo trionfo e si conformò alla sua lettera dommatica (v. sotto) nel formulare la decisione di fede. Si pronunciò invece in favore delle aspirazioni patriarcali di Costantinopoli attribuendole il primo posto dopo Roma, ciò che dette luogo a contrasti fra il pontefice e Costantinopoli. Nel 452 Leone Magno si recò incontro ad Attila invasore d'Italia, e contibuì al suo ritiro; nel 455 protesse per quanto potè i Romani dai Vandali di Genserico. Morì nel 461.

Abbiamo di Leone un'ampia raccolta di sermoni: gli autentici sono 96. La maggior parte risalgono al primo decennio di pontificato. Quasi tutti sono stati pronunciati nei vari tempi ecclesiastici dell'anno (Quaresima, Quattro tempi, Natale, Pasqua). Il loro carattere è sostanzialmente affine a quelli di Massimo e del Crisologo; tuttavia insieme coll'insegnamento morale e con l'incitamento frequente alla carità e all'elemosina tornano insistenti gli ammonimenti dommatici, specialmente contro il manicheismo e contro l'eutichianesimo. Per la forma egli è superiore ai due vescovi: assai più letterato di Massimo, è meno artificioso di Pietro, e si distingue sopratutto per l'architettura equilibrata del periodo, per le cadenze ritmiche, per l'espressione sostenuta, solenne e al tempo stesso tranquilla e sicura. È stato detto giustamente che in lui si sente il romano; e difatti egli esprime la coscienza che il vescovato romano, successore di Pietro, sia l'erede della grandezza di Roma.

Abbiamo di Leone altresì una raccolta di lettere senza paragone più ampia di quella dei predecessori. Sono 173, di cui però 30 appartengono ad altri e talune sono anche dirette ad altri (due, n. 8 e 11, sono costituzioni imperiali) e sono state unite per affinità di materia. Esse ci presentano lo specchio dell'attività ecclesiastica di Leone, da noi brevemente tracciata qui sopra. Famosa fra tutte è la lett. 28 a Flaviano di Costantinopoli, del 449, detta « Epistola dommatica », o « tomus ad Flavianum », in cui — prendendo posizione contro Eutiche condannato già da Flaviano — Leone espone in formule autoritarie concise e solenni la dottrina delle due nature (« diofisismo ») divina ed umana nel Cristo, dottrina, come s'è detto, accolta dal concilio di Calcedonia. Essa fu poi lungamente combattuta dal così detto monofisitismo, al quale si riferiscono parecchie lettere dell'ultimo decennio di Leone.

Il *Sacramentarium Leonianum*, — prima raccolta di preghiere per la messa sorta nella chiesa occidentale, — non appartiene a papa Leone: essa è probabilmente una compilazione privata, per il cui tempo si disputa fra la seconda metà del V secolo e la prima del VI. Fra queste preghiere però ve ne sono alcune estremamente simili a tratti delle prediche di Leone, e potrebbe ammettersi che l'una o l'altra di

esse risalissero effettivamente al pontefice, sebbene possano anche essere state compilate da altri sulla base dei sermoni medesimi.

Del *De vocatione omnium gentium* attribuito da taluni a Leone si è già parlato (§ 119).

§ 130. *Aponio.* — Questo scrittore probabilmente è vissuto a Roma nel primo ventennio del V secolo, ma da certi indizi letterari sembra di origine orientale. Di lui non abbiamo nessuna notizia specifica. Egli ha lasciato una *Explanatio in Canticum canticorum* in 12 libri, dedicata a dimostrare il senso spirituale del Cantico dei Cantici, che pertanto è « in tutto degno di Dio e salutare per l'anima ». L'interpretazione spirituale naturalmente è la solita dell'unione mistica fra Cristo e la Chiesa, unione di cui quel testo biblico mostrerebbe gli sviluppi dalla creazione sino alla fine del mondo. Non manca anche l'altra interpretazione tradizionalmente associata alla prima dell'amore fra il Verbo di Dio e la anima umana; vi si aggiungono anche passi in cui l'interpretazione allegorica viene riferita alla relazione fra la divinità e l'umanità in Cristo. Il testo biblico adoperato è quello della Volgata.

§ 131. *Letteratura storico-agiografica.* — Quel chierico milanese Paolino che abbiamo visto prender parte a Cartagine contro il pelagianesimo ai suoi primordi (§ 95), era stato segretario di Ambrogio. Per esortazione di S. Agostino egli scrisse c. il 420 una *Vita S. Ambrosii,* in cui viene esposta non tanto la biografia di Ambrogio, quanto l'attività di lui come vescovo di Milano. Egli stesso dice di aver preso a modello la vita di S. Antonio di Atanasio, quella di S. Paolo di Girolamo e quella di S. Martino di Sulpicio Severo.

Il prete Avito di Bracara (Braga in Portogallo) tradusse una lettera greca del prete Luciano di Gerusalemme, in cui questi raccontava l'invenzione da lui compiuta nel dicembre 415 delle reliquie di S. Stefano. Il testo greco non ci è noto. Lo stesso Avito si trovava a Gerusalemme quando accadde l'invenzione; e poté rimettere una parte delle reliquie al suo compatriota Orosio (§ 117) perchè le portasse a Bracara, e gli dette una lettera di accompagnamento per il vescovo di là, Balconio, lettera che precede quella tradotta. Orosio però si fermò a Minorca; e quivi rimasero le reliquie provocando grande emozione religiosa e dispute fra cristiani ed ebrei, finite con la conversione di parecchi di questi. A tali avvenimenti si riferisce una lettera del vescovo Severo di Minorca « De virtutibus ad Iudaeorum conversionem in Minoricensi insula factis in praesentia reliquiarum S. Stephani ».

NOTE AL CAPITOLO DECIMOSESTO.

Sugli scrittori gallici di questo capitolo v. Schanz, IV, 2, §§ 1205-1213; Bardenhewer, IV, § 77. Su Patrizio (e Secondino) Schanz, ivi, §§ 1214-1215; Bardenhewer, ibvi, § 81, I. Sugli scrittori italiani, Schanz, ivi, §§ 1216-1218, § 1243 (per Pe-

tronio v. p. I.ª, § 949); BARDENHEWER, ivi, §§ 79-80 (per Petronio v. III, § 34, 2). Su Paolino, SCHANZ, ivi, app. e § 1185, 6; BANDENHEWER, ivi, § 75, 6. Su Avito e Severo SCHANZ, ivi § 1191; BARGENHEWER, ivi, § 75, 3.

§ 121. Gli scritti di Cassiano sono in MIGNE, XLIX-L. Nuova edizione del PETSCHENIG nel CSEL, XIII e XVII (1886, 1888).

§ 122. Gli scritti di Eucherio sono in MIGNE, L, 701. Nel CSEL è uscita solo la prima parte (*Formulae, Instructiones, Passio, De laude heremi*), del WOTKE, nel vol. XXXI (1894). La *Passio* anche in Monum. Germ. hist., « Script. rer. Meroving. », III (1896), p. 20, ed. KRUSCH.

Gli scritti d'Ilario in MIGNE, L, 1249. Quelli di Valeriano, in MIGNE, LII, 691.

§ 123. Il *Commonitorium* di Vincenzo è in MIGNE, L, 637. Nuove edizioni dello JÜLICHER nella « Sammlung ausgew. kirchen-u. dogmeng. Quellenschr. » (Freiburg i. Br., 1895), e del RAUSCHEN nel « Florilegium patristicum » (Bonn, 1906). Su di esso v. J. MADOZ, *El testimonio de Gennadio sobre s. Vincente de Lerins*, in *Estudis eclesiasticos*, XI (1932), p. 484; e ID., *El concepto de la tradicion en S. V. de L.* (Roma, 1933).

§ 124. Gli scritti di Salviano in MIGNE, LIII, 25. Nuove edizioni dello HALM in Monum. Germ. hist., « Auct. antiquiss », I, 1, (1877), e del PAULY in CSEL, VIII (1883). Su una recensione inedita dell'*Ad ecclesiam* v. G. MORIN in *Revue bénédictine*, XLII (1931), p. 194. Sulla questione della divisione del *De gubernatione Dei* in 8 libri (mano scritti) o in 5 (Gennadio) v. C. RICHTER, *Die Bücherfrage bei Salvian*, in *Opusc. philol.*, IV (1929), p. 39. L. ROCHUS, *La latinité de Salvien*, in *Mémoires de l'Académie reyale de Belgique*, XXX, 2 (1934).

(1) *De vir. ill.*, 68 (67).

§ 125. L'*Altercatio* di Evagrio in MIGNE, XX, 1165. Edizioni moderne varie, definitiva del BRATKE nel CSEL, XLV (1904).

(2) *Dial.*, III, 1, 4; 2, 8.

§ 126. Gli scritti di Patrizio, compresi gli apocrifi (ma non la « Lorica »), in MIGNE, LIII, 801. Della *Confessio* e dell'*Epistola* edizione critica del WHITE, nei *Proceedings of the Irish Academy* Sect. C, XXV (1904-1905) p. 201, e del medesimo, *Libri S. Patricii* (London, 1918).

L'inno di Secondino in MIGNE, LIII, 837 e in BLUME a. DREVES, *Analecta himnica medii aevi*, LI (Leipzig, 1908), p. 340.

§ 127. Gli scritti di Arnobio (compreso il *Praedestinatius*) in MIGNE, LIII, 239. In questa edizione del *Conflictus* manca la traduzione di una lettera pasquale di Cirillo di Alessandria contenuta nei manoscritti; essa si può trovare in MIGNE, Patrologia Graeca, LXXVII, 789. Le *Expositiunculae* sono state pubblicate dal MORIN, in *Anecdota Maredsolana*, III, 3 (Maredsous, 1903), p. 129. Il *Liber ad Gregoriam* in MORIN, *Études, Textes, Découvertes*, I (Maredsous, 1913), p. 383.

§ 128. Gli scritti di Massimo in MIGNE, LVII (riproduce l'edizione del Bruni, Roma, 1784).

Gli scritti di Pier Crisologo in MIGNE, LII. Le nuove prediche trovate dal LIVERANI in *Spicilegium Liberianum*, I (Firenze, 1863), p. 125.

(3) *De vir. ill.*, 41 (40).

(4) B. CAPELLE, *Les « Tractatus de baptismo » attribués à S. Maxime de Turin*, in *Revue bénédictine*, XLV (1933), p. 108.

(5) G. MORIN, *Deux petits discours d'un évêque Petronius du V. siécle*, in *Revue bénédictine*, XIV (1897), p. 3 Ivi pure il testo dei due discorsi. Si tratta del Petronio di cui parla Gennadio, c. 41.

§ 129. Gli scritti di Leone Magno in MIGNE, LIV-LVI (riproduce l'edizione dei

Ballerini, Venezia, 1753-1757). Ora lo Schwartz ha pubblicato negli *Acta conc. oecum.* (n. a § 73), T. II (Conc. Chalcedonense), vol. 4 (Berlino, 1932) le lettere riferentisi agli affari dommatico-ecclesiastici orientali, e cioè i nn. (secondo l'ed. Ballerini) 20-24, 27, 29-39, 43-51, 53, 54, 59-61, 69-72, 74, 75, 78-95, 100, 102, 107, 109, 111-132, 134-137, 139-158, 160-165; e inoltre il «Tomus ad Flavianum» (ep. 28) in T. II, vol. 2, (Berlino, 1932), p. 24. Le differenze col testo Ballerini sono minime. La collezione di Ratisbona delle lettere leoniane (utilizzata pure da Schwartz) è in corso di pubblicazione per opera di C. Silva Tarouca in *S. L. M. Tomus ad Flavianum* etc. (Roma, 1932)), contenente anche l'ep. 165 all'imp. Leone I, e in *S. L. M. Epistolae contra Eutychis haeresim*, P. 1.ª (Roma 1934), contenente le lettere anteriori al concilio di Calcedonia (quivi anche una dissertazione di F. di Capua sul «cursus» leoniano). Inoltre le ep. 40, 42, 41, 66, 67 sono in *Epistolae Arelatenses* (n. a § 73), n. 9-11, 13, 14, e le ep. 169-173 in *Collectio Avellana* (n. a. § 73), n. 51-55.

Lo studio di C. Silva Tarouca, *Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi* (v. a. § 73), riguarda particolarmente le collezioni delle lettere di L. M.

Il *Sacramentarium Leonianum* è in Migne, LV, 21; nuova ed. critica di Ch. L. Feltoe (Cambridge, 1897).

§ 130. Il commentario di Aponio è stato pubblicato integralmente (dopo parziali edizioni precedenti) da Bottino e Martini (Roma, 1843).

§ 131. La vita di S. Ambrogio di Paolino è con le edizioni di S. Ambrogio.

I due scritti di Avito e Severo sono in Migne, XLI, 805 e 821 (con l'edizione agostiniana); la lettera di Severo anche in XX, 731.

PARTE TERZA.

LA LETTERATURA LATINA CRISTIANA NEL PRIMO PERIODO DELLE DOMINAZIONI BARBARICHE

CAPITOLO DECIMOSETTIMO.

LA LETTERATURA RELIGIOSA PROPRIAMENTE DETTA DALLA META' DEL V ALLA META' DEL VI SECOLO.

SOMMARIO. — § 132. Scrittori dommatici di Gallia. — § 133. Polemisti africani antiariani. — § 134. Vigilio di Thapso. — § 135. Fulgenzio di Ruspe. — § 136. Scrittori africani e italiani in difesa dei Tre Capitoli. — § 137. Esegeti. — § 138. Avito di Vienna. — § 139. Cesario d'Arles. — § 140. Altri scrittori ascetici e omiletici. — § 141. S. Benedetto. — § 142. Letteratura agiografica.

§ 132. *Scrittori dommatici di Gallia.* — Valoroso continuatore della scuola di Lerino fu il vescovo FAUSTO DI REJI (oggi Riez), in Provenza. Egli nacque in Britannia circa il 400, entrò a Lerino e nel 433 ne divenne abate. Al più tardi nel 462 fu eletto vescovo di Reji, e divenne una delle maggiori personalità della Gallia ecclesiastica del tempo, apprezzato ugualmente per la scienza e per la virtù. Si trovò a dover trattare per questioni politico-ecclesiastiche con il re dei Visigoti Eurico; ma, considerato come un rappresentante del romanesimo intransigente o anche mal visto quale campione dell'ortodossia antiariana, dovette, allorché Eurico conquistò la Provenza (477), andare in esilio. Dopo la morte di Eurico (485) tornò in sede. Non sappiamo quando egli sia morto, ma certamente poco dopo, data l'età assai avanzata.

Fausto di Riez.

La produzione di Fausto sembra risalire al suo periodo episcopale, e non a quello monastico. Più d'uno dei suoi scritti riguarda il domma trinitario, la cui trattazione — data la vicinanza o il dominio di barbari ariani (Visigoti, Borgognoni) — tornava di piena attualità. Due libri *De Spiritu sancto* ci sono stati tramandati erroneamente (salvo da un manoscritto) sotto il nome del diacono romano Pascasio (§ 145), autore di un trattato omonimo andato perduto. Essi sostengono la piena uguaglianza e consustanzialità dello Spirito Santo col Padre e col Figlio. Un altro scritto riguardante pure la difesa del domma niceno era l'*Adversum Arianos et Macedonianos:* nonostante ripetuti tentativi d'identificazione con vari scritti, non si è riusciti fin ora a ritrovare quest'opera.

Fausto s'interessò molto alla questione della grazia, e continuò

la tradizione semipelagiana della scuola di Lerino. Gliene dette occasione un prete di Gallia Lucido, le cui teorie di predestinazianismo estremo furono condannate nei sinodi di Arles e di Lione (c. 473-474). Leonzio d'Arles incaricò Fausto di confutare le dottrine di Lucido, ciò che egli fece nell'opera in 2 libri *De gratia*. Egli stesso dice di volere in essa tener la via di mezzo fra predestinazianismo e pelagianesimo, il che egli effettua adottando il punto di vista di Cassiano (§ 121). Al *De gratia* è premessa una lettera al detto Leonzio. Lucido si ritrattò in una lettera, che è conservata tra quelle di Fausto.

La seconda ed ultima parte di una lunga lettera di Fausto (ep. 3) si diffuse a parte come opuscolo sotto il titolo «Adversum eos qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum». Come dice il titolo, Fausto sostiene qui — riprendendo una tesi di Tertulliano (§ 17) — che tutto quanto esiste, compresa l'anima, è corporeo.

Fausto godette fama di valoroso predicatore; e a noi sono giunte parecchi prediche sotto il suo nome, mentre altre gli si sono volute attribuire da studiosi moderni (particolarmente una numerosa raccolta tramandata sotto il nome di Eusebio di Emesa). Ma lo stato delle indagini per distinguere in tutto questo materiale quale sia la parte veramente di Fausto e quale di altri autori gallici — in particolare di Cesario di Arles (§ 139) — sono appena al principio.

Abbiamo di Fausto 10 lettere conservateci insieme con 2 dirette a lui.

Mamerto Claudiano.

La tesi materialistica di Fausto trovò un confutatore in MAMERTO CLAUDIANO, un prete della Chiesa di Vienna ove un suo fratello era vescovo. Egli è contemporaneo di Fausto, ma morto più presto (nel 473 o 474). I suoi tre libri *De statu animae*, scritti c. il 468, sostengono contro Fausto i vari argomenti, razionali e di autorità, in favore dell'immaterialità dell'anima, e confutano le obbiezioni. È uno scritto notevole sia per erudizione letteraria sacra e profana, sia per capacità dialettica. Lo stile è rapido e incisivo. Dello stesso Claudiano abbiamo due lettere, una al retore Sapaudo di Vienna, l'altra ad Apollinare Sidonio senza contenuto teologico o religioso.

Gennadio.

Fu un fecondo scrittore GENNADIO DI MARSIGLIA, un prete vissuto nella seconda metà del V secolo (egli era ancora vivente al tempo di papa Gelasio, 492-496). Della maggior parte dei suoi scritti noi conosciamo quel che è detto in una continuazione della sua opera più famosa, il *De viris illustribus* (di cui nel § 144). Sebbene quest'opera abbia dato a Gennadio la fisionomia di scrittore di storia letteraria, egli fu sopratutto un dommatico e un esegeta. Scrisse 8 libri contro tutte le eresie, 5 contro Nestorio, 10 contro Eutiche, 3 contro Pelagio. Tutto ciò è andato perduto. Le sue opinioni nelle questioni della grazia erano semipelagiane. Si ritiene che facessero parte

della prima opera un *Liberecclesiasticorum dogmatum* contenente una serie di formulazioni di fede con carattere polemico, e quattro capitoli sulle eresie dei predestinaziani, nestoriani, autichiani, timoteani (monofisiti, seguaci di Timoteo Eluro patriarca di Alessandria), che si trovano annessi ad altre compilazioni eresiologiche. Con gli scritti dommatici possiamo mettere un simbolo di fede diviso in due parti, una trinitaria e una cristo.ogica, probabilmente identico con la lettera che secondo il continuatore del *De viris* egli avrebbe presentato a papa Gelasio.

Lo stesso continuatore attribuisce a Gennadio dei « Tractatus » o prediche, intorno al millennio dell'Apocalissi. Probabilmente esse si ritrovano in una pseudoagostiniana « Expositioin apocalypsim b. Iohannis », comprendente 19 omelie che sembrano essere sostanzialmente estratte del commentario di Ticonio (§ 58). Altri propenderebbe ad attribuirle a Cesario d'Arles (§ 139).

§ 133. *Polemisti africani antiariani.* — Al primo periodo dell'invasione vandalica appartengono tre scrittori, ASCLEPIO, VITTORE vescovo DI CARTENNA, un altro vescovo VOCONIO di cui non abbiamo notizia se non da Gennadio (1). Per quest'ultimo rimane incerto di che luogo fosse vescovo: Gennadio parla di « Castellanum Mauritaniae oppidum », ma nessuna città di questo nome (e neppure col semplice nome di « Castellum ») si ritrova in quella regione. Tutti tre avevano scritto contro gli ariani e anche contro altri eretici, ma di tali scritti nulla è giunto fino a noi. Vittore aveva anche scritto un libro *De paenitentia pubblica*; potrebbe darsi che esso fosse da identificare con uno scritto pseudoambrosiano *De poenitentia*, che in fine porta il nome di Vittore. Una lettera consolatoria del medesimo « ad Basilium » per la morte di un figlio di lui non sembra che possa identificarsi con uno scritto *De consolatione in adversis*, che è fra le opere erroneamente attribuite a Basilio di Cesarea. Anche le omelie di Vittore, che erano state raccolte in libri, sono andate perdute. A Voconio si è tentato attribuire ai nosti tempi talune prediche pseudo-agostiniane, ma poi questa identificazione è stata abbandonata. Voconio aveva anche compilato una raccolta di preghiere per la messa (« Sacramentorum volumen »), pur essa finora ignota.

Vittore di Cartenna.

A questo primo periodo vandalico appartiene anche ANTONINO ONORATO vescovo DI COSTANTINA in Numidia (l'antica Cirta), di cui abbiamo una lettera consolatoria a un Arcadio, inviato in esilio perchè cattolico da Genserico. Essa deve essere di c. il 437.

Onorato di Costantina.

Più tardo, della seconda metà del secolo, è il vescovo EUGENIO DI CARTAGINE, che ricoprì quel posto circa il 480, dopo che esso era rimasto vacante per l'ostilità del regime vandalico contro il cattolicismo. Ma appena qualche anno dopo, nel

Eugenio di Cartagine.

484, Eugenio veniva confinato dal re Unerico nell'interno dell'Africa, richiamato dal successore di lui Guntamondo circa il 487, bandito di nuovo da Trasamondo c. il 498, in Gallia, ove morì nel 505. Abbiamo di lui due lettere attinenti alla fede cattolica in lotta con l'arianesimo vandalico: la prima, del 584, è una professione di fede di lui e degli altri vescovi cattolici riuniti a Cartagine. La seconda è diretta « ad cives suos pro custodienda catholica fide », ed è un'esortazione del vescovo inviato in esilio a rimaner fedeli al cattolicismo. Di altre lettere scritte pure dall'esilio ai fedeli e di altri scritti apologetico-polemici ci è arrivata solo notizia generica.

Cereale di Castellum.

CEREALE VESCOVO DI CASTELLUM RIPENSE in Mauritania Cesarense tenne circa il 480 una disputa a Cartagine con il vescovo ariano Massimino, naturalmente da non confondere con quello che già conosciamo (§ 55). Il resoconto di questa disputa ci è conservato nel « Cerealis episcopi contra Maximinum arianum libellus », che consiste essenzialmente in un elenco di passi antico- e neotestamentari in favore dell'omousia.

Giustiniano di Valenza.

Possiamo menzionare con questi scrittori antiariani africani uno spagnuolo della prima metà del VI secolo, GIUSTINIANO VESCOVO DI VALENZA al tempo del re visigoto Teudi (531-548). Egli scrisse un « librum responsionum ad quendam Rusticum », in cui discuteva vari punti dommatici, più d'uno dei quali riferentesi al domma trinitario. Il libro è andato perduto.

§ 134. *Vigilio di Thapso.* — Era vescovo di questa città nella provincia di Bizacene nel 484, e si recò allora a Cartagine per una disputa religiosa fra cattolici e ariani che avrebbe dovuto aver luogo per iniziativa del re Unerico, ma che poi non avvenne. Seguì invece il bando di una grande quantità di vescovi cattolici, ma non sappiamo se Vigilio fosse tra essi. Tarde notizie, del IX secolo, circa un soggiorno di lui a Costantinopoli sono presentemente incontrollabili, e forse basate sopra un equivoco.

Vigilio compose due scritti antiariani, uno contro il diacono ariano Maribado o Marivado, l'altro contro il vescovo ariano Palladio, ambedue perduti. Abbiamo invece di lui un'opera in 5 libri *Contra Eutychetem*. I tre primi combattono insieme l'eutichianesimo e il nestorianesimo; i due ultimi formano un'appendice, e sono intitolati rispettivamente *Defensio epistolae S. Leonis Papae ad Flavianum constantinopolitanum* e *Defensio decreti synodi Chalcedonensis*. Altra opera di polemica dommatica giunta sino a noi sono i tre libri del *Contra Arianos, Sabellianos et Photinianos dialogus*, in cui sono introdotti Atanasio, Sabellio, Ario e Fotino (un sabelliano del IV secolo) a disputare fra loro. Semplice estratto di quest'ultima opera è un altro *Contra Arianos dialogus*, in due libri, in cui disputano soltanto Atanasio ed Ario.

Vari scritti sono stati attribuiti erroneamente a Vigilio, fra gli altri l'opera pseudoatanasiana *De trinitate* (cfr. § 52).

§ 135. *Fulgenzio di Ruspe.* — Dopo una interruzione la teologia africana ritorna in scena con una delle maggiori personalità teologiche, o anzi addirittura la maggiore, di quest'ultimo periodo della letteratura latina cristiana. Fulgenzio nacque c. il 467 a Telepte nella Bizacene da una famiglia senatoria. Ebbe una educazione letteraria particolarmente ampia; egli possedeva completamente il greco. Per qualche anno fu nella carriera dei pubblici funzionari, ma ben presto abbandonò il mondo per la vita monastica. A causa delle persecuzioni anticattoliche di re Trasamondo (496-523) abbandonò l'Africa e passò in Sicilia. Rimase per qualche anno in Italia, e si trovava a Roma nel 500 al tempo della visita fatta alla città da re Teodorico. Ritornato quindi in Africa, c. il 507 divenne vescovo della piccola citta di Ruspe nella Bizacene, ma subito dopo fu bandito con altri vescovi in Sardegna. Colà, a Cagliari, fondò un monastero secondo le prescrizioni agostiniane e salì in grandissima fama per la sua scienza dommatica e quale direttore di coscienze, tenendo una estesa corrispomdenza con l'Africa e con l'Italia. Circa il 515 venne richiamato a Cartagine da Trasamondo per una disputa fra cattolici e ariani, in cui gli arrise successo; e venne di nuovo (c. il 517) rinviato in esilio in Sardegna. Morto Trasamondo (523), il nuovo re favorevole ai cattolici Ilderico lo fece tornare, ed egli poté attendere da allora in poi alle sue cure episcopali. Morì probabilmente nel 532. — Su Fulgenzio c'informa l'importante biografia di Ferrando (§ 142).

La copiosa produzione dommatica di Fulgenzio riguarda sostanzialmente due campi: il domma trinitario e quello della grazia. Possiamo tuttavia premettere un'opera di carattere generale, il *De fide seu de regula verae fidei*, che è un compendio di dommatica cattolica diretto al laico Pietro che si disponeva a fare un pellegrinaggio in Palestina.

Alla polemica contro l'arianesimo sono dedicati: 1) il *Contra arianos*, composto a Cartagine il 515, in cui si risponde a dieci questioni sottopostegli da Trasamondo; 2) i tre libri *Ad Trasimundum regem Vandalorum*, dello stesso tempo e luogo, che trattano della divinità del Verbo, delle due nature del Cristo e della passione di lui; 3) l'*Adversus Pintam*, risposta a un vescovo ariano che aveva polemizzato contro l'opera precedente, scritto andato perduto; 4) il *De Spiritu sancto commonitorium parvissimum*, sempre dello stesso tempo, diretto a un prete Abragila: lo scritto non ci è pervenuto, ma il Souter ha ritenuto di poterlo identificare con un trattato anonimo e anepigrafo da lui ritrovato in cui si prova l'identità di sostanza dello Spirito santo con le altre due persone della Trinità (2); 5) il *Contra sermonem Fastidiosi ariani*, scritto dopo il ritorno definitivo dall'esilio contro un sermone di un prete cattolico passato all'a-

rianesimo che aveva plagiato lettere dei vescovi africani banditi in Sardegna; 6) i 10 libri *Contra Fabianum*, resoconto — sempre posteriore al ritorno — di una disputa con un ariano, di cui però non abbiamo più che una serie di estratti; 7) il *De trinitate*, di tempo ignoto, che spiega il domma trinitario cattolico a un notaio ariano di nome Felice.

Non propriamente attinente alle dispute trinitarie è il *De incarnatione filii Dei et vilium animalium auctore*, di tempo ignoto in cui si risponde ai consulti di un certo Scarila, spiegando che l'incarnazione è stata compiuta solo dal Figlio, e che anche certi animali fastidiosi o dannosi (mosche, scorpioni ecc.) sono stati creati da Dio e non opera del diavolo.

Alle questioni sulla grazia si riferiscono: 1) i 3 libri *Ad Monimum*, in cui si tratta della duplice predestinazione di Dio, ma anche della divinità del Verbo, e che pertanto riguardano pure la confutazione dell'arianesimo; 2) i 3 libri *De veritate praedestinationis et gratiae Dei* diretti al prete Giovanni e al diacono Venerio, che dissertano sulla predestinazione, sulla grazia preveniente (anteriore cioè all'inizio della fede e alle opere buone) e sul rapporto fra grazia divina e libertà umana; 3) i 7 libri, andati perduti, *Contra Faustum Reiensem*, confutanti l'opera *De gratia* del medesimo (§ 132). Tutte queste opere appartengono al periodo del secondo esilio e cioè a c. il 518-523.

Attinente alla questione della salvezza, ma non a quella della grazia, è il *De remissione peccatorum*, in 2 l. diretti ad un Eutimio, in cui si nega che vi possa essere un perdono di Dio ai peccati degli uomini nell'altra vita. Il perdono si può ottenere solo in questa, e in seno alla chiesa cattolica, che ricevette da Dio le chiavi del regno dei cieli. Anche quest'opera appartiene al periodo del secondo esilio.

Fulgenzio fu anche abbondante compositore di sermoni, che ebbero molto successo. Non ce ne sono giunti però di sicuramente suoi se non 10, taluni esegetici o dommatici, altri per feste di Cristo e dei santi. Una quantità di altre prediche aspettano una ricerca accurata per determinare se vi siano fra esse di quelle appartenenti a Fulgenzio. Le prediche di lui sono brevi e scritte in stile conciso e vigoroso, con abbondanza di antitesi e di assonanze finali.

Si è detto già dell'abbondante corrispondenza tenuta da Fulgenzio. Noi non abbiamo però che una raccolta di 18 lettere, di cui 5 non di lui ma a lui dirette: esse sono di suoi corrispondenti che hanno provocato la composizione dell'uno o dell'altro scritto di lui. Delle 13 sue, due (n. 15, 17) sono lettere collettive dei vescovi banditi in Sardegna redatte da Fulgenzio, la prima sulla grazia, la seconda sull'incarnazione e sulla grazia. Anche fra le altre ve n'è qualcheduna di carattere dommatico; la maggior parte però sono di soggetto morale e ascetico. Notiamo le ep. 2 alla patrizia romana Galla, e 3 alla sorella di questa, la

monaca Proba; 5 all'abate Eugippio (§ 142); 6 al senatore Teodoro, patrizio e console, che abbandonava il mondo.

È ancora « sub iudice » la questione se il monaco, vescovo e teologo Fulgenzio sia identico con lo scrittore, anch'esso africano e contemporaneo, Fulgenzio, autore delle *Mythologiae* e di altri scritti profani (cfr. TERZAGHI, p. 619). Nonostante le coincidenze veramente notevoli, non si vede quando Fulgenzio, divenuto monaco assai giovane, avrebbe potuto trovare il tempo e la volontà di comporre questi scritti.

§ 136. *Scrittori africani e italiani in difesa dei Tre Capitoli.* — Alla metà del V secolo la Chiesa, particolarmente quella d'Occidente, fu assai agitata per la questione della condanna dei Tre Capitoli, emanata da Giustiniano nel 543 o 544, e confermata dal V concilio ecumenico del 553. Sono note, in relazione a detta questione, le vicende di papa Vigilio, che, chiamato a Costantinopoli, cambiò più volte di contegno in proposito, ma finì poi per aderire alla condanna. Di qui uno scisma per qualche anno di gran parte della chiesa africana e delle chiese italiane, scisma che si protrasse a lungo in talune regioni dell'alta Italia. I Tre Capitoli condannati erano la persona e la dottrina di Teodoro di Mopsuestia (pp. 251, 254), taluni scritti di Teodoreto di Ciro e una lettera di Iba vescovo d'Edessa. Ragione della condanna il presunto nestorianesimo delle persone e degli scritti summenzionati. Gli oppositori occidentali della condanna, invece, ritenevano che essa facesse torto al IV concilio di Calcedonia e alla lettera dommatica di papa Leone (§ 129), e indulgesse al monofisitismo.

Centro dell'opposizione teologica della condanna fu l'Africa; e principale oppositore africano FACONDO DI HERMIANE, della Bizacene. Egli fu chiamato con altri vescovi occidentali a Costantinopoli per la questione; e compose nel 546-548 una grossa opera in 12 libri *Pro defensione trium capitolorum*. Compilò anche un estratto di quest'opera, il quale però non è giunto fino a noi. Tornato in Africa e divenuto uno dei capi dello scisma, egli continuò a combattere per la sua causa nel *Contra Mocianum scholasticum* e nell'*Epistola fidei catholicae* in cui difende la giustizia dello scisma e attacca gli oppositori dei tre capitoli, compresi i papi Vigilio e Pelagio I. Poiché in ambedue gli scritti si parla del concilio di Calcedonia come avvenuto circa 120 anni prima, dovremmo collocarli intorno al 570; questo lungo intervallo peraltro suscita qualche dubbio.

Facondo.

Altro principale oppositore letterario della condanna dei Tre Capitoli fu il diacono LIBERATO DI CARTAGINE, il quale scelse la via della narrazione storica per sostenere la propria causa, cercando di mostrare in base alla narrazione delle controversie dommatiche e delle decisioni dei concili e delle autorità ecclesiastiche, dagli inizi del nestorianesimo fino al primo editto di Giustiniano contro i Tre Capitoli, come la condanna di questi fosse ingiusti-

Liberato.

ficata e dannosa. Tale è il tema del suo *Breviarum causae Nestorianorum et Eutychianorum*, terminato fra il 555 e il 566. L'opera è scritta in tono più moderato delle polemiche di Facondo, e con grande semplicità di forma. Essa è storicamente importante a causa delle parecchie fonti da lui utilizzate.

Ponziano. Abbiamo anche di un vescovo africano PONZIANO una brevissima lettera a Giustiniano imperatore in difesa dei Tre Capitoli che deve risalire ai primi anni della questione. Alla letteratura intorno a detta questione appartiene in una certa misura anche la cronaca di Vittore di Tunnuna, di cui peraltro si parlerà più avanti (§ 143).

L'abate africano FELICE compose insieme col diacono romeno RUSTICO (nepote di p. Vigilio) uno scritto contro il concilio del 553, che procurò ad ambedue l'esilio. Lo scritto è perduto. Abbiamo invece di Rustico un dialogo contro i monofisiti, *Contra acephalos disputatio*, che sembra mancante della fine.

Il diacono PELAGIO (successo a papa Vigilio nel 556) scrisse nel 554 un'opera in sei libri *In defensione trium capitulorum*, edita solo in questi ultimi anni e mancante della fine, in cui attacca anche p. Vigilio.

Verecondo. § 137. *Esegeti.* — VERECONDO vescovo DI JUNCA nella Bizacene fu anch'egli fra gli oppositori dei Tre Capitoli; ma non ci è giunto di lui nessuno scritto in proposito, salvo tutt'al più un estratto degli atti del concilio di Calcedonia, che sembra appartenergli. Egli fu invece un esegeta, autore di 9 libri *Commentariorum super cantica ecclesiastica*. Si tratta di 9 cantici sparsi in vari libri dell'Antico Testamento: fra essi sono quelli di Mosè dopo il passaggio del Mar Rosso (*Esodo*, 15) e prima di morire (*Deuter.*, 32), il cantico di Debora (*Giudici*, 5), quello di Azaria (*Dan.*, 3) ecc. Il commentario ha carattere allegorico, con riferimenti non solo a Cristo ma anche alle persecuzioni dei cattolici da parte dei Vandali.

Verecondo compose anche due poesie religiose: un poemetto in esametri *De satisfactione poenitentiae*, carme penitenziale in cui si confessano a Dio le proprie colpe, se ne invoca la misericordia e si passa quindi a descrivere il giudizio finale; e il *De resurrectione et iudicio*, che sembra perduto, essendovi gravi difficoltà a identificarlo — come si è tentato — con l'*Ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum* (o *De judicio Domini*) tramandatoci con gli scritti di Tertulliano e di Cipeiano. All'identificazione fa ostacolo anche la cronologia, se il destinatario Flavio Felice è tutt'uno, come sembra ovvio, con il poeta africano dello stesso nome del tempo di re Trasamondo (496-523).

Primasio. PRIMASIO DI ADRUMETO nella Bizacene fu anch'egli fra gli oppositori alla condanna dei Tre Capitoli chiamati nel 551 a Costantinopoli; ma si sottomise alla volontà im-

periale. Morì poco dopo. Abbiamo di lui un *Commentario sull'Apocalisse*, in cui è utilizzato largamente, oltre ad Agostino, Ticonio (§ 58), accettandosi di ambedue il criterio spiritualistico di esegesi. Le visioni dell'Apocalisse vengono riferite alla lotta fra il mondo e la Chiesa e alla vittoria finale di questa. Egli compose anche un'opera in 3 libri sulle eresie, dedicata a completare — per la parte teorica generale — il *De haeresibus* di S. Agostino; ma essa è andata perduta.

Junilio. Un altro africano, JUNILIO, contemporaneo dei precedenti e funzionario bizantino, tradusse con modificazioni formali un'introduzione allo studio della Bibbia composta in greco da un Paolo persiano, professore alla famosa scuola teologica di Nisibi in Mesopotamia. Questa traduzione, in due libri e in forma di dialogo, dal titolo *Instituta regularia divinae legis* (del 551 o più tardi) tratta così della forma dei libri biblici come dei loro autori e del contenuto dommatico, discutendo anche del canone biblico. L'opera ebbe assai fortuna nel Medio Evo.

Vittore di Capua. Abbiamo una serie di frammenti di carattere esegetico attribuiti al vescovo VITTORE DI CAPUA (541-554), personaggio ecclesiastico di notevole importanza nell'Italia del tempo. Egli è colui che fece apprestare il famoso «Codex Fuldensis» del Nuovo Testamento latino preceduto da una «Armonia evangelica» in cui egli credeva, secondo una postilla da lui premessavi, di ritrovare il *Diatessaron* di Taziano; ciò che è ammesso come possibile anche oggidì dagli studiosi (cfr. p. 7).

Giusto di Urgel. GIUSTO DI URGEL in Spagna, fratello di Giustiniano di Valenza (§ 133), ha lasciato una *Explicatio mystica in Cantica canticorum Salomonis*, condotta secondo i soliti criteri. Un suo contemporaneo, APRINGIO vescovo DI PACE (Beja in Portogallo) scrisse un commento dell'Apocalissi, ritrovato in vari frammenti ai nostri giorni.

§ 138. *Avito di Vienna.* — Alcimo Ecdicio Avito nacque a Vienna di Provenza nella seconda metà del V secolo, di famiglia senatoria ed episcopale. Suo padre era arcivescovo di Vienna, e vari suoi antenati erano pure stati vescovi; suo fratello Apollinare fu vescovo di Valenza. Toccò a lui la successione del padre, nel 494 o un po' prima; e sul seggio episcopale spiegò una grande attività sopratutto per convertire all'arianesimo i Borgognoni, del cui regno Vienna faceva parte. Egli poté veder realizzata tale conversione con il passaggio al cattolicismo da lui ottenuto di Sigismondo, il figlio ed erede di Gundobado, salito al trono nel 516. Avito morì probabilmente nel 518, e in ogni caso prima del 523.

Degli scritti di controversia antiariana di Avito, vagamente citati in scrittori medievali, abbiamo solo frammenti. Conservato invece è il *Contra eutychianam haeresim*, un trattato in due libri in forma di lettera scritto su domanda di Gundobado c. il 512.

Avito fu scrittore di omelie, di cui però non ci rimangono per la maggior parte che frammenti. Ne abbiamo due sole integrali, *Homelia in rogationibus* e *Sermo die I Rogationum*, riferentisi alla nuova celebrazione ecclesiastica istituita nei giorni avanti l'Ascensione dal suo antecessore Mamerto di Vienna c. il 470.

Oltre la lettera- dissertazione di cui s'è già fatta menzione, abbiamo di Avito un centinaio di altre lettere (varie a lui dirette o fra terzi), fra le quali una a Gundobado contro il semipelagianesimo di Fausto di Riez (§ 132), altre al medesimo e a Sigismondo, una a Clodoveo in cui si congratula per la sua conversione al cattolicismo, una ai senatori romani Fausto e Simmaco a proposito dello scisma simmachiano (§ 145), nella quale si esalta l'importanza eminente della sede di Pietro e si contesta che i vescovi possano giudicare un papa.

Un'ampia opera poetica è pure dovuta ad Avito. Non ne conosciamo il titolo complessivo: i 5 libri di cui è composta hanno ciascuno un titolo particolare, *De mundi initio*, *De originali peccato*, *De sententia Dei*, *De diluvio mundi*, *De transitu maris rubri*. I tre primi raccontano la creazione dell'uomo, il peccato, la cacciata dal Paradiso; gli ultimi due illustrano tipologicamente in avvenimenti della prima storia dell'umanità e di quella del popolo ebreo la redenzione dell'uomo per mezzo del battesimo. L'esametro è corretto, la lingua pura, e nell'insieme questo poema biblico si distingue vantaggiosamente da quasi tutti gli altri poemi biblici perché non si limita a mettere in versi la Bibbia, ma mostra una reale capacità di creazione poetica. In metro epico è pure scritto (e tramandato nelle edizioni come sesto libro) un *De virginitate* o — secondo che parrebbe il titolo originario — *De consolatoria castitatis laude*, diretto alla sorella Fuscina, monaca, per confortarla nelle tentazioni a cui andava soggetta. Il tema è quello della lotta fra la verginità e la passione carnale; e per aiutare la vittoria della prima Avito si diffonde a rappresentare sotto foschi colori la vita matrimoniale.

§ 139. *Cesario d'Arles.* — È un contemporaneo di Avito, che ebbe una parte ancor più importante di lui nella vita ecclesiastica del tempo; ma mentre Avito fu impegnato sopratutto nella lotta contro l'arianesimo, Cesario ebbe come suoi compiti principali l'eliminazione del semipelagianesimo e la propaganda e il disciplinamento della vita monastica.

Cesario nacque c. il 470 nel territorio di Chalon, nel regno borgognone; a 18 anni entrò nel clero di quella città, a 20 si ritirò nel monastero di Lerino. Più tardi uscì da quella comunità, fu consacrato diacono e prete dall'arcivescovo Eonio di Arles e incaricato di dirigere un monastero. Nel 502 gli successe nell'episcopato. Fu sospettato per ragioni politiche da Alarico II re dei Visigoti e poi da Teodorico re degli Ostrogoti, dopo che questi ebbero occupata Arles (510). Ambedue

le volte però fu riconosciuta la sua innocenza, e anzi a Ravenna ebbe dal re grandi dimostrazioni. Da Ravenna si recò a Roma, e papa Simmaco gli conferì il pallio arcivescovile (primo caso di un tale conferimento). Quale metropolita spiegò un'intensa attività, convocando e presiedendo vari sinodi, fra cui ebbe particolare importanza quello di Orange del 529 per la condanna del semipelagianesimo. Fondò in Arles un famoso monastero femminile. affidandolo alla sorella Cesaria, e in esso venne a morte nel 542. Sulla vita di lui siamo particolareggiatamente informati da una biografia contemporanea di cui si parlerà appresso al § 142.

Uno scritto dommatico *De mysterio sanctae trinitatis*, diretto contro l'arianesimo, ci è pervenuto mancante della fine. Abbiamo un brevissimo trattato contro il semipelagianesimo, il cui contenuto è indicato dal titolo dei manoscritti: «Quid dominus Caesarius senserit contra eos qui dicunt, quare aliis det Deus gratiam, aliis non det». Cesario svolge qui le idee paoline e agostiniane sulla imperscrutabilità dei giudizi di Dio, che sceglie chi vuole dall'umanità condannata. Semplici estratti da Ambrogio, Girolamo e Agostino circa la grazia e la libertà del volere costituiscono un altro trattato antisemipelagiano *Capitula sanctorum patrum* che servì per i lavori del nominato concilio di Orange del 529.

Il forte della produzione letteraria di Cesario si svolse nel campo della direzione e dell'edificazione spirituale. Egli fu un gran predicatore, forse il maggiore dopo S. Agostino. Alla spiegazione delle Scritture e alla lotta contro i vizi accompagnò quella contro i resti di costumi pagani e contro le superstizioni popolari; il che dà ai suoi sermoni una particolare importanza storica. L'insegnamento morale è assolutamente predominante, insieme con le esortazioni alla penitenza: invece temi dommatici non sono trattati. Il patrimonio omiletico di Cesario è ancora lontano dall'essere esplorato e sistemato completamente, per quanto sopratutto il Morin abbia compiuto in ciò grandi progressi. Una gran quantità di prediche cesariane sono state tramandate sotto altri nomi, particolarmente sotto quello di S. Agostino (e anche, parrebbe, di Fausto di Riez) Egli adotta in questi sermoni lo stile familiare e la lingua popolare che aveva già usato il vescovo d'Ippona. Una «Expositio in Apocalypsim» costituita da una serie di omelie, pervenuta fra gli scritti pseudoagostiniani, è stata assegnata recentemente a Cesario appunto dal Morin (3), il quale rileva come essa contenga materiali antichi preziosi da Ticonio e da Vittorino.

Accanto ai sermoni Cesario compì la sua opera pastorale anche con lettere dirette al clero e ai vescovi a lui sottoposti. Sono a lui assegnate di questo genere tre *Admonitiones*: la prima al clero, la seconda ai vescovi, la terza ai fedeli in generale. Affini a queste pastorali sono le regole

monastiche dettate da Cesario e che ebbero notevole importanza per il monachesimo, sopratutto prima della diffusione generale della regola benedettina. Una *Regula ad monachos* fu redatta da Cesario c. il 500, per il monastero affidatogli (v. sopra) dall'arcivescovo di Arles (4). Più ampia è la *Regula ad Virgines* — la più antica regola monastica femminile finora conosciuta — compilata da Cesario già vescovo per il monastero da lui fondato c. il 512 e di cui si è già fatta menzione. La regola subì un lungo processo di elaborazione da parte dello stesso autore. Egli s'ispirò sia ai costumi di Lerino, sia agli *Instituta* di Cassiano (§ 121) e alla cosiddetta regola di S. Agostino (5).

L'epistolario di Cesario può riguardarsi come un complemento delle regole monastiche, giacchè delle 6 lettere che lo compongono una è diretta a monaci e tre a monache (6). Le altre due sono una lettera al vescovo Ruricio di Limoges e una (del 513) a papa Simmaco, in cui si rende omaggio alla suprema autorità disciolinare del pontefice. Abbiamo infine di lui un *Testamentum* riguardante il monastero femminile da lui fondato, la cui autenticità è stata impugnata dal Krusch e difesa dal Morin.

§ 140. *Altri scrittori ascetici e omiletici.* — GIULIANO POMERIO di Mauritania, stabilitosi in Gallia e divenuto prete, morto circa il 500, compose un *De vita contemplativa* in tre libri in cui tratta della vita contemplativa dei chierici (l. I), di quella attiva (l II) e delle virtù e dei vizi che essi debbono seguire ed evitare (l. III). Lo scritto è stato per secoli attribuito erroneamente a Prospero di Aquitania. Sono andate perdute altre opere sue, specialmente una in 8 libri *De animae natura*.

Giuliano Pomerio.

Ad ELEUTERIO DI TOURNAI (del primo quarto del secolo VI) sono attribuiti 5 sermoni, di cui 2 certamente apocrifi e anche gli altri dubbi.

Eleuterio di Tournai.

L'arcivescovo AURELIANO D'ARLES (546-551) elaborò una *Regula ad monachos* e una *Regula ad Virgines* rimaneggiando quelle di Cesario. Una lettera di lui al re Teodeberto di Austrasia è pure giunta a noi.

Aureliano d'Arles.

Tre omelie attribuite a un Lorenzo Mellifluo — che si è voluto identificare con l'arcivescovo Lorenzo di Milano (490-512) o con un presunto Lorenzo di Novara — sono probabilmente cosa medievale.

§ 141. *S. Benedetto.* — Benedetto nacque a Norcia, in Umbria, probabilmente nel decennio 480-490, di piccola nobiltà provinciale; si favoleggiò più tardi che fosse imparentato con la grande famiglia romana degli Anicii, la stessa di Boezio. Nella regione era largamente penetrata la vita monastica, nella forma anacoretica e in quella cenobitica. Studiò a Roma; ma presto abbandonò la vita mondana (probabilmente fra il 500 e il 510), e si ritirò dapprima ad Effide (oggi Affile) presso Subiaco a vivere in una libera colonia religiosa; passò quindi a prati-

care per più anni vita completamente eremitica più vicino a Subiaco. Salito in fama per il suo ascetismo, fu scelto come abate da un monastero di quella regione; ma l'abbandonò ben presto per l'indegnità dei monaci. Raccolse allora intorno a sè, al disopra di Subiaco, in una serie di piccoli monasteri, una quantità di discepoli accorsi a lui. Dopo un periodo di tempo non determinabile e in seguito a cause non ben conosciute, abbandonò quei suoi istituti per recarsi in Campania, e quivi, su un colle al disopra di Cassino, in un luogo ove erano ancora resti di culto idolatrico, fondò il grande monastero che fu poi detto di Montecassino. La data tradizionale di fondazione è il 529; ma essa non riposa sopra nessun fondamento storico. Possiamo dire soltanto che il monastero esisteva già nei primi anni di re Totila, che fu colà a trovare il santo probabilmente nel 542 o nel 543 (prima o dopo l'assedio di Napoli, capitolata nella primavera del secondo anno). L'anno tradizionale della morte di S. Benedetto è il 543; ma esso è certamente errato, poiché abbiamo attestazione che S. Benedetto era ancora in vita dopo la presa di Roma da parte di Totila nel dicembre 546 (7).

S. Benedetto ha lasciato un solo scritto, la *Regula*, che appartiene però alle opere più famose della tarda letteratura cristiana antica ed ebbe influenza decisiva su tutta la vita monastica posteriore. Essa dovette essere redatta a Montecassino, poiché le sue prescrizioni rispondono a quanto possiamo sapere dell'organizzazione di quel monastero. Forse essa fu redatta in più volte, cioè con aggiunte successive (8). S'inizia con un prologo di esortazione religiosa, in cui vengono indicati genericamente gli scopi del documento. Enumerati quindi i vari generi di monaci per restringere il proprio compito ai cenobiti, essa parla dell'abate, fondamento del monastero (cc. 2-3). Segue una parte morale-ascetica, in cui si parla particolarmente delle virtù monacali (cc. 4-7). Quindi sono dedicati una serie di capitoli alla liturgia monastica, l'« opus dei » (cc. 8-20). Vengono poi l'organizzazione e la disciplina del monastero, le norme per l'ammissione dei nuovi monaci, disposizioni sul come regolarsi quando si deve uscire dal monastero, sul trattamento da fare agli ospiti ecc. L'ultimo capitolo (il 73) conclude la regola esponendo come essa sia un semplice avviamento alla perfezione.

Non è del tutto esatto quanto si dice comunemente sullo spirito spiccatamente giuridico della regola di S. Benedetto, poiché in essa molte norme hanno carattere discrezionale e morale, piuttostoché di precisione giuridica. Vero è però che nell'insieme la Regola rivela tendenza e capacità di organizzazione; e ciò tanto più ove la si confronti con le regole e i precetti monastici precedentemente emanati sia in Oriente, sia in Occidente. Criterio fondamentale di S. Benedetto è stato di far trionfare la vita cenobitica sull'anacoretismo indiscipli-

nato, e sul vagabondaggio monastico assai diffuso e ricco d'inconvenienti. Tutto perciò è basato sulla vita in comune regolata dall'abate con potere discrezionale, che solo è limitato dalla sua coscienza e dall'obbligo morale di osservare la Regola. All'abate tuttavia s'inculca di prender consiglio sistematicamente dalla comunità. Per poter tradurre in pratica il principio della vita in comune, secondo istituti uniformi regolanti tutta la vita dei monaci, Benedetto ha adottato il criterio della « discrezione »: nessuna esagerazione penitenziale, nessun virtuosismo ascetico, ciò che segna una spiccata e certo cosciente reazione alle tendenze monastiche fino allora prevalenti. Perfino il vino è permesso, anche se a malincuore, ai monaci; vitto e sonno sono sufficienti, nè sono prescritte macerazioni di alcuna sorta. Prima occupazione della comunità è il cantare le lodi di Dio: di qui il regolamento minuto dell'ufficio corale, che si ripete per 8 volte fra il giorno e la notte. Dopo il coro viene lo studio e il lavoro.

La lingua e lo stile della Regola sono semplici, ma in buon latino, anche se con termini nuovi e con qualche scorrettezza ortografica. L'espressione è precisa, tranquilla e autorevole.

Il testo della Regola — conservatosi per parecchio tempo nell'autografo o comunque nel primo testo originale — fu tuttavia ben presto modificato con interpolazioni (già nel VI secolo e a Montecassino). Il testo interpolato si diffuse accanto a quello originario, e ne risultò una terza forma mista che divenne il « textus receptus ».

La grande fortuna della Regola data dal VII secolo. Essa fece passare nell'ombra tutte le altre precedenti, e divenne, si può dire, l'unica adottata nel monachesimo occidentale. La Regola presuppone l'autonomia assoluta di ciascun monastero; ma questa sua diffusione generale ha fatto sì che si possa parlare fin dall'alto medioevo (anche se non con esattezza) di un Ordine benedettino, l'Ordine monastico per eccellenza dell'Occidente.

§ 142. *Letteratura agiografica.* — Questa letteratura seguita nel V e nel VI secolo a svilupparsi con intensità accresciuta. Roma e l'Italia centrale sono un territorio particolarmente fertile. Essa mantiene i caratteri che abbiamo già brevemente delineato (§ 71); si può solo notare un'accresciuta smania del meraviglioso e del miracoloso. Fra i caratteri che permangono sono quelli dell'anonimità o pseudoanonimità. Assai difficile pertanto è determinare non solo gli autori, ma anche i tempi e i luoghi dei singoli testi. Possiamo solo intravedere come i diversi santuari locali e le tradizioni sui martiri e i fondatori, veri o presunti, delle chiese episcopali fossero centri di formazione di queste leggende. Vi si aggiungevano i monasteri, sia in quanto i monaci erano naturalmente portati a redigere simili scritti, sia in quanto essi medesimi fornivano materia con le loro personalità salite in particolare fama. Ora più che mai, infatti, la letteratura agiografica si estende

dal racconto delle gesta dei martiri antichi a quelle di personalità religiose contemporanee o dei tempi più vicini: e queste personalità sono in sostanza di due categorie, vescovi e capi di comunità monastiche.

Le biografie di queste due categorie di santi personaggi, pur mantenendo i caratteri agiografici per lo scopo edificante e per la facilità ad accogliere racconti di prodigi, assumono tuttavia in più casi carattere storico-biografico e importanza di fonte storica. In parecchi casi, altresì, tali biografie escono dall'ordinario anonimato della letteratura agiografica, portando nomi di autori che figurano per altre produzioni nella storia letteraria o comunque sono figure storicamente note.

A questo genere, che chiameremo della biografia storico-agiografica, appartengono: la vita di Ilario d'Arles (§ 122), di ONORATO DI MARSIGLIA, circa la fine del V secolo; quella di Germano vescovo di Auxerre (m. nel 448 a Ravenna) dovuta a un chierico di Lione, COSTANZO, che è lo stesso cui sono dedicati gli 8 primi libri dell'epistolario di Sidonio Apollinare (§ 149); la vita di Fulgenzio di Ruspe, dovuta a FERRANDO (§§ 145, 146), documento assai importante per la storia della chiesa africana del tempo; la vita di Cesario di Arles (§ 139) dovuta a tre vescovi, CIPRIANO DI TOLONE (§ 145), FIRMINO DI UZÈS e VIVENZIO, al prete MESSIANO di Arles e al diacono STEFANO di Arles, tutti contemporanei di Cesario. Quest'ultima consta di due libri, di cui il primo contiene la biografia, il secondo i miracoli e la morte.

Menzione un po' più particolareggiata merita la *Vita S. Severini*, di colui che è detto l'apostolo del Norico, stabilitosi in quel paese c. il 455 dopo aver menato vita anacoretica in Oriente. Egli esercitò una grande influenza sulla popolazione di là, non solo coll'insegnamento e la pratica religiosa, ma con un'ampia azione di carità e di protezione degli abitanti romani di fronte alle invasioni barbariche. Morì nel 482 a Favianis, luogo di identificazione non sicura nell'Austria inferiore.

Questa vita così interessante e l'ambiente storico e sociale in cui si svolse sono stati rappresentati da uno dei discepoli di Severino, EUGIPPIO, che trasportò il corpo del morto maestro **Eugippio.** in Italia, collocandolo definitivamente nel « Castellum Lucullanum » presso Napoli (oggi Pizzofalcone). Sulla tomba di Severino sorse un monastero di cui lo stesso Eugippio fu abate. Egli fu in rapporti con eminenti personalità ecclesiastiche di Roma e d'Africa. Morì dopo il 530. La vita fu scritta circa il 511 e diretta al diacono romano Pascasio (§ 132).

Oltre la vita Eugippio redasse anche degli *Excerpta ex operibus S. Augustini*, dedicati alla romana Proba (cfr. § 135). Si tratta di un compendio di dommatica, morale e esegetica agostiniana, che ebbe grande fortuna nel medioevo.

NOTE AL CAPITOLO DECIMOSETTIMO.

§ 132. Sugli scrittori di questo paragrafo v. Schanz, IV, 2, 1219-1222, 1224; Bardenhewer, IV, § 78, 1, 3, 4.

Di Fausto di Riez un edizione parziale è in Migne, LVIII, 783; generale (salvo il « Corpus Eusebianum » in CSEL, XXI (1890-1891), dell'Eengelbrecht.

Claudiano Mamerto è in Migne, LIII, 697 e in CSEL, XI (1885), dell'Engelbrecht.

Del *Liber dogm.* di Gennadio il testo dell'edizioni antiche è in Migne, LVIII, 979; quello originale in *Journal of Theol. Studies*, VII (1906), p. 78, del Turner, con supplementi ivi, VIII (1907), p. 103. L'*Expositio* in Migne, XXXV, 2417 (con gli scritti agostiniani). La professione di fede in Caspari, *Kirchenhist. Anecdota*, 1 (Christiania, 1883), p. 301.

§ 133. Per gli scrittori di questo paragrafo v. Schanz, IV, 2, § 1231, app.; Bardenhewer, IV, § 76, 1-6.

Lo scritto pseudoambrosiano *De poenitentia* è in Migne, XVII, 971. La lettera di Onorato, in Migne, L, 567. Gli scritti di Eugenio, in Migne, LVIII, 769. Cercale, ivi, 757.

(1) *De vir. ill.*, 74 (73), 78 (77), 79 (78).

§ 134. Su Vigilio di Thapso v. Schanz, IV, 2, § 1231; Bardenhewer, IV, § 76, 8. I suoi scritti, sono in Migne, LXII, 95 (edizione particolarmente imperfetta).

§ 135. Su Fulgenzio v. Schanz, IV, 2 § 1233-1234; Bardenhewer, V, § 55. Gli scritti, in Migne, LXV, 151.

(2) A. Souter, *The Commonitorium of F. of R.*, in *Journal of Theol. Studies*, XIV (1913), p. 481. Contro l'identificazione. A. D. Alès, in *Recherches de science religieuse*, XXII (1932), p. 304; ma anche il suo tentativo d'identificarlo con il *Pro fide catholica adversus Pintam*, ritenuto precedentemente apocrifo, non sembra accettabile.

§ 136. Su Facondo, Liberato e Ponziano v. Schanz, IV, 2, §§ 1235-1236; Bardenhewer, V, §§ 57, 59. Gli scritti loro sono rispettivamente in Migne, LXVII, 527, LXVIII, 969, LXVII, 995. Su Rustico e Pelagio v. Schanz, ivi, §§ 1241-1242; Bardenhewer, ivi, § 52, 3 e 4. Lo scritto di Rustico, in Migne, LXVII, 1167, quello di Pelagio in *Studi e Testi*, LVII (1932), ed. R. Devreesse.

§ 137. Sugli scrittori di questo paragrafo v. Schanz, IV, 2, §§ 1163-1165, 1238, 1237, 1241, app. 8; § 1255, app. 7 e 2; Bardenhewer, V, §§ 58; 60; 51, 7; 69, 1 e 2.

Verecondo è stato edito in Pitra, *Spicil. Solesmense*, 4 (Parigi, 1858). L'*Ad Flavium Fel.*, nel Cipriano dello Hartel, III, p. 308. V. H. Miltner Zurunic, *De carmine ad Flavium Felicem*, in *Wiener Studien*, XLVIII (1930), p. 82, che esclude l'attribuzione a Verecondo, come quelle a Tertulliano e a Cipriano.

Primasio è in Migne, LXVIII, 413.

Iunilio, in Migne, LXVIII, 15 e in nuova edizione del Kihn (Freiburg i. Br., 1880).

I frammenti di Vittore di Capua in Pitra, *Spicil. Solesmense*, I (Parigi, 1852), p. 265 e Proleg., LIII. Il « Codex Fuldensis » è stato edito da E. Ranke (Marburg, 1868).

Giusto di Urgel, in Migne, LXVII, 963.

I frammenti di Apringio nelle *Nachrichten* di Göttingen, 1895, p. 187 (Bousset) e in *Bibliothèque Patrologique*, I (Paris, 1900), del Férotin.

Sugli scrittori dei §§ 138-140 v. Schanz, IV, 2, §§ 1153-1159, 1227-1229; Bardenhewer, V. §§ 62-63 (Giuliano Pomerio è in IV, § 78, 5).

§ 138. Avito è in Migne, LIX, 199; nuova edizione del Peiper, in Mon. Germaniae hist., « Auct. Antiquiss. », VI, 2 (1883).

§ 139. Cesario, per quanto la sua produzione era contenuta nelle vecchie edizioni (le due regole, le tre lettere a monache, il Testamento), è in MIGNE, LXVII, 1041. Il *De mysterio s. Trin.* è in *Revue bénédictine,* XLVI (1934), p. 192 (ed. G. MORIN). I due trattati antisemipelagiani in *Revue bénédictine,* XIII (1896), p. 435, e XXI (1904), p. 226. Sei sermoni in *Revue bénédictine,* XIII (1896), p. 194 e ss. La prima *Admonitio,* che è in MIGNE, V, 1163, è stata ripubblicata dal WATTEMBACH nel *Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtsk.,* VI (1881), p. 192; l'altra ai vescovi è in MALNORY, *St. Cesaire* (Paris, 1894), p. 294. La terza, in C. P. CASPARI, *Briefe, Abhaendlungen u. Predigten etc.* (Christiania, 1890), p. 200. Della *Regula ad Virgines* e delle lettere a monache ha dato una recentissima edizione critica il MORIN nel « Florilegium Patristicum » (Bonn, 1933). La lettera a monaci è in C. FR. ARNOLD, *Caesarius von Arelate* (Leipzig, 1894), p. 468. Le altre due lettere, nelle edizioni di quelle dei destinatari.

Sono stati attribuiti anche a Cesario gli *Statuta ecclesiae antiqua* (raccolta di canoni conciliari) e il cosiddetto Simbolo atanasiano. V. SCHANZ e BARDENHEWER.

(3) *Le commentaire homilétique de s. Césaire sur l'Apocalypse,* in *Revue bénédictine,* XLV (1933), p. 43.

(4) Il DE BRUYNE nello scritto citato alla n. seg. pretende che la *Regula ad monachos* sia anch'essa del tempo dell'episcopato.

(5) G. MORIN, *Problèmes relatifs à la Règle de S. Cesaire d'Arles pour les moniales,* in *Revue bénédictine,* XLIV (1932), p. 5. — Come si è già accennato al § 110, l'ep. 211 di S. Agostino diretta a un monastero di monache divenne ben presto oggetto di manipolazioni a scopo di farne una vera e propria regola monastica, sempre sotto il nome di Agostino. Sorse in tal modo la cosiddetta « Regula tertia » di S. Agostino, che è l'adattamento della lettera a una comunità monastica maschile, con rispetto quasi completo del testo là dove era possibile, salvo la soppressione del cappello iniziale. Ha invece forma e contenuto assai diversi la molto più breve « Regula secunda » o, secondo il titolo di un codice, « De ordine monasterii » che precede nella tradizione la terza, e ne rappresenta al tempo stesso un esordio e un complemento. L'antichità di queste due compilazioni è provata appunto dal fatto che Cesario le ha avute presenti, già riunite insieme. V. P. SCHROEDER, *Die Augustinerchorherrenregel. Entstehung, kritischer Text und Einführung der Regel,* in *Archiv für Urkundenforsch.,* IX (1926), p. 271; B. CAPELLE, *L'epître 211 et la Règle de S. A.,* in *Analecta Praemonstr.,* 1927, p. 369; C. LAMBOT, *La règle de S. A. et S. Césaire,* in *Revue bénédictine,* XLI (1929), p. 333; ID., *Un code monastique précurseur de la régle bénédictine,* in *Revue liturgique et monastique,* XIV (1929), p. 331.

Una nuova edizione critica delle due regole è data da D. DE BRUYNE, *La première règle de S. Benoît,* in *Revue bénédictine,* XLII (1930), p. 316. Il De B. sostiene qui che le due regole risalirebbero a S. Benedetto, e precisamente che la « regula secunda » rappresenterebbe la regola scritta a Subiaco. Questa tesi appare priva di fondamento e insostenibile anche per ragioni cronologiche. Essa è stata nettamente respinta da G. MORIN, *L'ordre des heures canoniales dans les monastères de Cassiodore,* in *Revue bénédictine,* XLIII (1931), p. 145, il quale ritiene probabile che le due regole siano state redatte nell'Italia meridionale sotto influenza africana. Esse potrebbero risalire alla prima metà del V secolo. Anche J. CHAPMAN, *The origin of the Rules of St. A.,* in *Downside Review,* XLIX (1931), p. 395, non accetta l'attribuzione a S. Benedetto, e ritiene che le due regole, verosimilmente dello stesso autore, siano opera, se non di Cassiano in persona, di un vescovo influenzato da lui, come Onorato o Eucherio.

(6) La prima e la seconda sono dirette a Cesaria e alle sue monache; la terza ad una abbadessa Oratoria (ma questo nome non è attestato unanimemente dalla tradizione). Solo le due prime, secondo il Morin, sono certamente autentiche.

§ 140. Gli scrittori di questo paragrafo si ritrovano in MIGNE, LIX, 415; LXV, 83; LXVIII, 385; LXVI, 89. La lettera di Aureliano, in Mon. Germ. hist., « Epistolae », III (del GUNDLACH), p. 124.

§ 141. Su San Benedetto v. SCHANZ, IV, 2, § 2141; BARDENHEWER, V, § 48.

Opera di grande importanza per la raccolta del materiale d'erudizione è J. CHAPMAN, *S. Benedict and the sixth Century* (London, 1929). Le sue tesi però sono quasi tutte inaccettabili. Egli presenta la regola come dettata da S. Benedetto col deliberato intento di farne una legislazione obbligatoria per tutti i monasteri occidentali, e ciò per commissione di papa Ormisda; quest'ultima ipotesi, è necessario dirlo, è pura fantasia. Così pure i riscontri da lui trovati fra la regola e la legislazione giustinianea (Codice e Novelle), se ed in quanto reggono, non saranno da interpretare, com'egli vorrebbe, quale dipendenza di Giustiniano da Benedetto, ma in senso contrario. Assurdo è il motivo addotto a negare la dipendenza della regola da Cesario (il quale dipenderebbe invece lui da Benedetto), che un abbate romano (?) non avrebbe adattato a monaci una regola scritta in Gallia per monache. Deboli o addirittura sofistici sono gli argomenti per provare la dipendenza di Cassiodoro dalla regola; dipendenza contro la quale si è pronunciato il Morin nello scritto citato a n. 5. Fantastiche sono le allusioni alla regola trovate nella vita di Fulgenzio di Ferrando. Anche le date assegnate alla fondazione di Montecassino (c. 520) e alla morte di Benedetto (553-555) mancano di prove. In quanto alla assegnazione della pubblicazione della regola a c. il 526, essa sta e cade con l'asserita dipendenza dalla medesima di Giustiniano, Cesario, Ferrando, Cassiodoro.

Sulla vita e la regola di S. Benedetto v. ora l'ampio articolo di PH. SCHMITZ, *S. Benoît*, nel *Dict. d'hist. et géogr. eccles.*. VIII (1934), col. 225-241. Amplissima *Bibliografia de la Regla Benedictina* di A. M. ALBAREDA (Montserrat, 1933).

Sulla ipotesi, non accettabile, che S. Benedetto abbia redatto prima della *Regula* le cosidette « Regula secunda » e « Regula tertia » attribuite a S. Agostino, v. sopra, n. 5.

La Regola è intitolata nella tradizione manoscritta « R. monasteriumm » o « monachorum »; il secondo titolo potrebbe essere l'originario.

Due edizioni recenti e raccomandabili della regola di S. Benedetto sono quelle del BUTLER (Freiburg i. Br., 1927^2) e del LINDERBAUER (Metten, 1922, con ricco commentario filologico, e in edizione minore, Bonn, 1928).

(7) L. SALVATORELLI, *La data della morte di S. Benedetto*, in *Ricerche Religiose* IV (1928), p. 534; e anche PH. SCHMITZ, *L'année de la mort de S. Benoît*, in *Revue liturgique et monastique*, XIV (1929), p. 123, e CHAPMAN (op. cit.,), c. VIII.

(8) O. GRADEWITZ, *Die Regula S. Benedicti nach den Grundsätzen der Pandektenkritik behandelt* (Weimar, 1929), e i saggi ulteriori del medesimo in *Zeitscrift für Kirchengeschichte*, L (1931), p. 257, e LI (1932), p. 228.

§ 142. Per la bibliografia sulla letteratura agiografica in generale rinviamo al § 71. Importante per l'agiografia del V e VI secolo l'opera di A. DUFOURCQ, *Étude sur les Cesta martyrum romains*, 4 voll. (Paris, 1900-1910).

La vita d'Ilario attribuito ad Onorato — su cui V. SCHANZ, IV, 2, § 1229, app., 4 e BARDEN., IV, § 77, 4, in fine — è in MIGNE L, 1219.

Quella di Germano dovuta a Costanzo — v. SCHANZ, IV, 2, § 1229, app., 2 e BARDEN., IV, § 82, 9 e — è in *Acta sanctorum*, Iul., VII, 200; nuova edizione del LEVISON, in Mon. Germ. hist., « Scriptores rerum merovingicarum », VII, 1 (1919), p. 247.

La biografia di Fulgenzio opera di Ferrando — v. SCHANZ, IV, 2, § 1232, e BARDEN., V, § 55, 1 — è in MIGNE LXV, 117.

La *Vita Caesarii*, — v. SCHANZ, IV, 2, § 1227 e BARDEN., V, § 63, 2 — è in MIGNE LXVII, 1001; nuova edizione del KRUSCH, in « Scriptores rer. Merov. », III (1896), p. 457.

Su Eugippio v. SCHANZ, IV, 2, § 1239; BARDEN., V, § 46. Gli scritti in MIGNE, LXII, 559. Nuova edizione in CSEL, IX, 1-2 (1885-1886), del KNÖLL. La Vita di S. Severino anche in Mon. Germ. hist., « Auct. Antiquiss. », I, 2 (1877), del SAUPPE, e in « Script. rer. german. ad usum schol. » (Berlino, 1898) del MOMMSEN.

CAPITOLO DECIMOOTTAVO.

STORIA, EPISTOLOGRAFIA, DIRITTO.

SOMMARIO. — § 143. Storiografia. — § 144. Biografia. — § 145. Epistolografia. — § 146. Canonistica.

§ 143. *Storiografia.* — Non ci occupiamo qui di vari storici o cronisti puramente profani, per cui rimandiamo alle relative storie letterarie (v. TERZAGHI, c. 43). Parleremo invece di quelli che per la materia o anche per il carattere della loro personalità presentano un interesse storico-religioso.

Idazio.

IDAZIO o IDACIO, vescovo della penisola iberica — probabilmente di Aquae Flaviae, oggi Chaves in Portogallo — nato nei primi del secolo V, scrisse una cronaca in continuazione di quella di S. Girolamo dal 379 al 468. La parte dal 427 in poi è frutto dell'esperienze e dei ricordi personali dell'autore. Nelle notizie politiche ed ecclesiastiche l'autore ha tenuto d'occhio la Spagna e anche i paesi vicini. Nella tradizione manoscritta segue alla cronaca un elenco di fasti consolari, di cui però solo una parte può essere attribuita ad Idazio.

Vittore Vitense.

Di grande importanza storica è la *Historia persecutionis Africanae provinciae* del vescovo VITTORE DI VITA nella Bizacene, contemporaneo del re vandalo Unerico (477-484). Essa narra le persecuzioni sofferte dai cattolici sotto questo re e sotto il suo predecessore Genserico. L'opera consta di tre libri e giunge sino al 484. Nel secondo e nel terzo l'autore scrive come testimonio contemporaneo. Un capitolo finale in cui si racconta la fine di Unerico è apocrifo.

Vittore è scrittore di scarsa formazione letteraria e perciò spesso scorretto grammaticalmente; ma la conoscenza diretta dei fatti e la viva parte ch'egli vi prende, con il più assoluto sdegno contro i Vandali ariani, danno alla sua narrazione una grande vivacità. La *Passio septem monachorum* tramandata in appendice alla *Historia* non è di Vittore, ma posteriore. Essa narra un martirio avvenuto a Cartagine per ordine di Unerico, del quale fa cenno lo stesso Vittore.

Vittore Tunnunense.

Il vescovo VITTORE DI TUNNUNA, che abbiam già nominato a proposito della questione dei Tre Capitoli (§ 136), sopravvisse di vari anni alla condanna di questi e per la sua opposizione fu inviato in esilio in vari luoghi. Morì verso il 570 in un monastero di Costantinopoli. Durante la sua dimora colà scrisse una cronaca che va dal principio del mondo fino al 566. Ce n'è pervenuta solo la seconda parte, del 444 in poi, come seguito di quella di Prospero (§ 119). Vi predominano notevolmente gli avvenimenti ecclesiastici, trattati spesso con diffusione, e si ha altresì particolare riguardo agli avvenimenti dell'Africa e di Costantinopoli. Negli ultimi anni abbiamo naturalmente una cronaca della questione dei Tre Capitoli e degli stessi eventi personali del cronista.

Liber pontificalis.

Un nuovo tipo di cronaca spiccatamente ecclesiastico ci è presentata dal *Liber pontificalis*. Si tratta di uno fra i primi di quei cataloghi di vescovi che si andarono formando spontaneamente nei diversi episcopati — specialmente in quelli maggiori — per opera di chierici. Simili cataloghi assunsero a Roma un'importanza particolare, data la posizione eccezionale dell'episcopato romano. Un primo saggio di cataloghi episcopali romani lo troviamo già nel Cronografo del 354 (§ 70) con il « catalogo liberiano ». Ma col tempo alle semplici indicazioni cronologiche si aggiunsero notizie più ampie sopra la persona del papa, la sua attività, gli avvenimenti ecclesiastici in cui egli ebbe parte.

Il *Liber pontificalis* giunge da S. Pietro alla fine del IX secolo. Ma una prima parte di esso fu redatta sotto papa Bonifacio II (530-532) e giungeva sino a Felice IV (526-530). L'autore, probabilmente appartenente al clero inferiore, prese a fondamento per il periodo più antico il testè ricordato Catalogo liberiano, ma riempiendolo con notizie di carattere prevalentemente leggendario e arbitrario. L'opera incomincia a dare biografie più ampie e storicamente di maggior valore dal IV secolo in poi: le ultime biografie assumono una effettiva importanza storica. Il compilatore procede secondo uno schema costante: notizie biografiche sul pontefice, durata del pontificato, decreti disciplinari, costruzioni ecclesiastiche, numero delle ordinazioni di preti e di diaconi, luogo e tempo della sepoltura, durata della vacanza della sede. Lo stile è aridamente cronistico, la lingua e l'ortografia assai scorrette.

Gilda.

Prima del 547 un abitante della Britannia appartenente al clero, GILDA, raccontò la rovina della sua patria per opera delle incursioni dei Pitti e degli Scoti e della conquista degli Anglosassoni (*De excidio et conquestu Britanniae*). Queste sciagure sono da lui attribuite alle colpe morali degli abitanti, che hanno provocato l'ira di Dio: in particolare egli censura nella seconda parte del suo scritto le mancanze dei re, dell'alta nobiltà e del clero. A Gilda viene anche attribuito, sembra con fondamento, un

breve elenco di carmi penitenziali, *De paenitentia* — uno dei primi fra i tanti libri penitenziali dell'alto medioevo enumeranti gli esercizi necessari per soddisfare alla penitenza canonica. Abbiamo anche frammenti di lettere. Egli fondò un convento nella Bretagna di Gallia, e la sua memoria si mantenne a lungo come quella di un santo. Morì c. il 570.

§ 144. *Biografia.* — Gennadio di Marsiglia, già esaminato come scrittore dommatico (§ 132), è affidato alla fama dei posteri sopratutto per il suo *De viris illustribus*. Esso è una continuazione dell'opera omonima di S. Girolamo. Gennadio dà anche notizie sopra autori del IV secolo mancanti in Girolamo, ma dedica la maggior parte della sua opera a quelli del V. Essa fu pubblicata in due edizioni: la prima, comprendente i primi 83 capitoli, (o 82, secondo che si accetta o no come autentico il c. 30 su Giovanni Crisostomo), era già compiuta nel 469; l'ultima si può assegnare al 477-478. In totale sono 101 (100) capitoli; ma, oltre il 30 già nominato, sono interpolati l'87 e i 96-100 (che ci portano in parte dopo il 500) nonchè il prologo dedicato a S. Girolamo; assai dubbi i 93, 95 e l'ultimo capitolo, in cui Gennadio è introdotto a parlare dei suoi scritti in prima persona. L'opera ebbe poi a sua volta varie continuazioni. Pur non mancando in essa inesattezze cronologiche o di altro genere, è nel complesso attendibile e preziosa. Le tendenze semipelagiane dell'autore si rivelano nel trattamento ch'egli fa di diversi autori.

Della biografia agiografica di questo periodo abbiamo già parlato sopra, § 142.

§ 145. *Epistolografia.* — Oltre alle lettere di vari autori di cui si è avuto già occasione di far menzione, insieme con altre opere loro, sono da ricordare sotto questa rubrica i nomi seguenti.

Ruricio.

Ruricio, vescovo di Limoges da c. il 485 fino a dopo il 407, lasciò un'ampia raccolta di lettere in due libri (in tutto 82). Esse però non hanno nessuna particolare importanza, essendo per la maggior parte semplici biglietti di saluto e di convenevoli. Ve ne sono tuttavia alcune poche di esortazione religiosa che hanno maggior serietà e importanza. Nell'insieme l'epistolario ha carattere di esercizio retorico, per il quale l'autore deve aver tenuto presente Apollinare Sidonio (§ 149).

Possiamo nominare insieme con Ruricio altri vescovi epistolografi di Gallia. Remigio di Reims, colui che battezzò Clodoveo (vissuto dal 459 al 533), ci ha lasciato 4 lettere, — di cui due dirette a Clodoveo, — e inoltre un Testamento (pervenutoci in due redazioni di cui è autentica la più breve), e un'iscrizione in tre versi per un calice, nella quale si parla della presenza di Cristo nell'Eucarestia. — Cipriano di Tolone (vescovo dal 516 al 549) ha lasciato una lettera al vescovo Massimo di Ginevra (m. 533), in cui si difende dall'accusa di teopaschismo

(la credenza che Cristo abbia patito sulla Croce anche in quanto Dio) e sostiene l'ortodossia della formula «deum hominem passum». — Dell'arcivescovo MAPINIO di REIMS, della netà del VI secolo, abbiamo pure due lettere senza carattere religioso e senza particolare importanza storica. — Di LEONE vescovo di SENS, suo contemporaneo, abbiamo una lettera al re Childeberto I. Del vescovo TROIANO di SAINTES, sempre dello stesso tempo, una lettera brevissima sopra un quesito canonico.

Con queste lettere merovingiche ricordiamo quella, assai importante storicamente, dei chierici della provincia di Milano a un ambasciatore merovingico che si recava a Costantinopoli. Essa riguarda le persecuzioni subite colà da papa Vigilio e dall'arcivescovo Dazio di Milano a causa dei Tre capitoli (§ 136). Essa è del 552.

Ferrando. Carattere di dissertazione hanno le sette lettere di FERRANDO (§§ 142, 146) conosciute fino ai nostri giorni. Due di esse sono dirette al suo maestro Fulgenzio per consultarlo su questioni dommatiche, e si è avuto già occasione di accennarvi (§ 135). In oltre lo stesso Ferrando disserta su questioni dommatiche, sia intorno al domma trinitario sia in favore dei Tre Capitoli (ep. 6; cfr. § 136), sia su quesiti morali. Di quest'ultimo genere è la lettera 7 «ad Reginum comitem», in cui si danno sette regole per la condotta morale di chi esercita la professione militare. 5 lettere trovate di recente hanno invece carattere di semplici biglietti personali.

Pascasio. Del diacono romano PASCASIO (m. 513 o 514), autore di un perduto trattato *De spiritu sancto* (§ 132), ci rimane una lettera all'abate Eugippio (§ 142).

Delle lettere di Ennodio si tratterà più avanti (§ 152).

Lettere papali. Cospicua è per il periodo posteriore a Leone Magno la raccolta delle lettere papali. S'intende che in esse più che mai non è il caso di ricercare una epistolografia di carattere personale: esse sono documenti d'ufficio, trattanti questioni ecclesiastiche. Continua quel genere particolare di lettere pontificie che porta il nome di *Decretali* e che fa di esse una contribuzione di primo ordine ai testi di diritto canonico (cfr. § 146). Dei tre primi successori di Leone Magno, ILARO (461-468), SIMPLICIO (468-483) e FELICE III (483-492), la maggior parte delle lettere riguardano la questione monofisita, la quale si fece acuta fra Roma e Costantinopoli con lo scoppio del così detto scisma acaciano, cioè con la scomunica pronunciata da Felice III (484) contro Acacio di Costantinopoli, non riconosciuta colà.

Gelasio I. GELASIO I (492-496) tenne nello scisma contegno di estrema risolutezza rispetto non solo ai vescovi di Costantinopoli, ma anche all'imperatore Anastasio, enunciando nelle sue lettere principî che preparano le future affermazioni teocratiche del

pontificato nel medioevo. Nonostante la brevissima durata del suo pontificato, la sua epistolografia fu abbondantissima e in essa si rispecchia l'intensità della sua attività pontificale. Fra lettere e frammenti di lettere, tramandati dall'antichità o scoperti recentemente, si contano più di 110 numeri. Non solo vi si tratta dello scisma acaciano, ma anche della lotta contro i resti di pelagianesimo e di manicheismo.

Con le lettere ci sono stati tramandati 6 trattati di carattere teologico, che per la loro materia strettamente si connettono con le lettere medesime. Essi sono: 1.º *Gesta de nomine Acacii vel breviculus historiae Eutychianistarum*, esposizione dal punto di vista romano delle origini dello scisma acaciano: essa appartiene al periodo anteriore al pontificato; 2.º *De damnatione nominum Petri et Acacii*, mutilo al principio, in cui si giustifica la richiesta romana per la eliminazione dai dittici episcopali dei nomi di Pietro Mongo, patriarca monofisita di Alessandria, e di Acacio; 3.º *De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium*, con un'ampia raccolta di testi patristici contrari alla teologia di Cirillo d'Alessandria, cui i monofisiti facevano appello; 4.º *Tomus de anathematis vinculo* (c. 495), frammentario, in cui si difende la condanna di Acacio; 5.º *Dicta adversus pelagianam haeresim*, forse anteriore alla nomina di Gelasio a pontefice; 6.º *Adversus Andromachum senatorem*, in favore dell'abolizione dei Lupercali, che Andromaco avrebbe voluto conservati per il loro valore tradizionale.

Attribuita a Gelasio e ritenuta autentica dalla critica è una litania liturgica (*Deprecatio Gelasii*) imperniata sul *Kyrie eleison*, il quale sarebbe stato introdotto da Gelasio nella messa romana (1).

Porta il nome di Gelasio un lungo decreto « De libris recipiendis et non recipiendis », detto *Decretum Gelasianum*. Esso consta di 5 parti, trattanti dello Spirito Santo, del canone biblico, delle sedi patriarcali, dei sinodi ecumenici, dei libri da accogliersi e da rifiutarsi nell'uso ecclesiastico. Solo quest'ultima parte (che è la più ampia) conviene al titolo generale. Probabilmente si tratta di opera composita: le due o le tre prime parti risalirebbero ad un concilio romano tenuto c. il 382 da papa Damaso (cfr. § 73); il resto difficilmente può essere ascritto a Gelasio e, al pari della riunione con le prime parti, è probabilmente opera privata del principio del VI secolo sorta nell'Italia settentrionale o nella Gallia meridionale. L'ultima parte ha particolare valore come strumento di controllo per la storia della letteratura cristiana antica.

Altra opera attribuita a Gelasio è il *Sacramentarium Gelasianum*, una raccolta di preghiere per la messa più completa e meglio ordinata del *Sacramentarium leonianum* (§ 129). La sua compilazione, però, non sembra anteriore al principio del VII secolo; e pertanto si potrebbe solo ammettere che siano entrati a farne parte elementi provenienti da Gelasio, a cui infatti il *Liber Pontificalis* (§ 143) attribuisce « sacramentorum praefationes et orationes ».

Del successore di Gelasio, ANASTASIO II (496-498), abbiamo cinque lettere; ma quella a Clodoveo è stata dimostrata falsa.

I papi della prima metà del VI secolo hanno lasciato anch'essi una serie di lettere interessanti per la storia ecclesiastica del tempo.

Da Gelasio a Vigilio.

Quelle di papa *Simmaco* (498-514) hanno ancora riferimento allo scisma acaciano, mentre non vi si riflette lo scisma interno di Roma fra Simmaco e Lorenzo, che dette luogo a vari concilî tenuti a Roma di cui ci rimangono gli atti. Del successore di Simmaco ORMISDA (514-523) possediamo una novantina di lettere (e inoltre una cinquantina a lui dirette) di cui una gran parte riguardano la fine dello scisma acaciano, terminato con la vittoria di Roma. Dei pontefici seguenti, Giovanni I (523-526) e Silverio (536-537) non hanno lasciato nessuna lettera; due FELICE IV (526-530), una BONIFACIO II (530-532), cinque GIOVANNI II (532-536), sette AGABITO (535-536). Più numerosa e importante è la corrispondenza di papa VIGILIO (537-555), riguardante in gran parte la questione dei Tre Capitoli (§ 136). Sono una venticinquina di lettere taluna di dubbia autenticità; fra esse sono compresi i documenti in cui il pontefice prese successivamente diverse posizioni in detta questione: il *Iudicatum* (548), condanna — con qualche clausola — dei Tre Capitoli: il *Constitutum* (maggio 553), che ritira il precedente documento; le due lettere 8 dicembre 553 e 23 febbraio 554 che confermano la condanna dei Tre Capitoli pronunciata dal V concilio.

§ 146. *Canonistica.* — Le lettere dei papi in quest'epoca sono già divenute in Occidente una delle fonti principali del diritto canonico.

Dionigi.

Ciò si vede bene dai lavori compiuti in tal campo da DIONIGI IL PICCOLO («exiguus»).

Dionigi, che si dette questo soprannome per umiltà, era nato in Scizia, cioè nell'attuale Dobrugia. Egli si fece monaco; venne circa il 500 a Roma, conobbe Cassiodoro e divenne un personaggio importante nel mondo della cultura ecclesiastica italiana; Cassiodoro lo portò a insegnare dialettica nel suo monastero di Vivarium (cfr. § 159). Dionigi si distingueva per la sua conoscenza della Sacra Scrittura e per l'uguale padronanza del latino e del greco. Egli morì c. il 545.

Poco dopo il 500 Dionigi compilò un *Codex canonum ecclesiasticorum*, composto di una traduzione dei così detti «Canoni apostolici», documento classico del diritto canonico greco, e di una traduzione dei canoni di una serie di concili greci da Nicea a Calcedonia, a cui si aggiungono quelli del sinodo di Cartagine del 419. Di questa raccolta Dionigi redasse due edizioni poco differenti, ambedue dedicate al vescovo Stefano di Salona. Su domanda di papa Ormisda (514-523) Dionigi compì una nuova traduzione dei canoni greci più letterale, ma essa è andata perduta; rimane la lettera di dedica al papa.

Sotto papa Simmaco Dionigi compilò una *Collectio decretorum pontificum romanorum*, contenente una serie di decisioni canoniche e dommatiche dei pontefici da Siricio (384-399) ad Anastasio II (496-498). È questa la prima raccolta di decretali a noi giunta. Essa più tardi fu riunita con la seconda redazione dei canoni greci, e si ebbe in tal modo la famosa *Collectio dionysiana* divenuta uno dei fondamenti della canonistica.

Dionigi, grazie alla sua posizione di mediatore fra la coltura ecclesiastica orientale e l'occidentale, poté esercitare un'azione decisiva circa la questione del metodo per fissare la data pasquale, fino allora oggetto di discrepanza fra Oriente e Occidente. Trattano questo argomento i seguenti scritti (del 525-526): *Liber de paschate; Argumenta paschalia; Epistolae duae de ratione paschae.* Il ciclo pasquale sostenuto da Dionigi è quello diciannovenne alessandrino, che ora venne accettato da Roma. È pure in questi scritti che Dionigi introdusse per la prima volta il computo degli anni dalla nascita di Cristo, fissandola (erroneamente) al 754 di Roma.

L'opera di mediazione accennata fra le due letterature cristiane fu compiuta da Dionigi, oltreché con gli scritti già menzionati, con una serie di traduzioni dal greco di altri testi, taluni dommatici (specialmente lettere di Cirillo di Alessandria riguardanti il nestorianesimo), altri agiografici, come una vita di Pacomio, il legislatore del cenobitismo egiziano, e la storia della conversione della meretrice Tais.

Ferrando.

Lo scrittore africano FERRANDO, già più volte incontrato (§§ 142, 145), è autore di una *Breviatio canonum*, compilazione di diritto canonico che, a differenza di quelle di Dionigi, ha carattere sistematico. Essa raccoglie cioè sotto una serie di rubriche per soggetto i canoni di diversa provenienza: si tratta prima dei vescovi, preti, diaconi, e degli altri chierici; quindi dei concili, della penitenza, delle relazioni con i non cattolici, del battesimo, della quaresima, e infine di una serie di prescrizioni di vario genere. Non sappiamo in quale tempo lo scritto sia stato compilato.

Cresconio.

Posteriore a questo lavoro è la *Concordia canonum* di un CRESCONIO, probabilmente africano, ma difficilmente identico con il poeta africano del VI secolo Cresconio Corippo. Egli utilizza, oltre la *Breviatio* di Ferrando, le raccolte di Dionigi, distribuendo la materia in rubriche senza un ordine determinato.

NOTE AL CAPITOLO DECIMOOTTAVO.

§ 143. Su Idazio v. SCHANZ, IV, 2, § 1055; BARDENHEWER, IV, 81, 2. La cronaca in MIGNE, LI, 873; nuova edizione di MOMMSEN, in Mon. Germ. hist., « Auct. antiquiss. », XI (1894), p. 13; i fasti, dello stesso, ivi, IX (1892), 205.

Su Vittore Vitense v. SCHANZ, ivi, § 1230; BARDENHEWER, ivi, § 76, 7. L'*Historia*

in MIGNE, LVIII, 179; nuove edizioni di HALM in Mon. Germ. hist., « Auct. antiquiss. », III, 1 (1879), e di PETSCHENIG in CSEL, VII (1881).

Su Vittore Tunnunense v. SCHANZ, ivi, § 1057, 1; BARDENHEWER, V, § 59, 2. La cronaca in MIGNE, LXVIII, 941; nuova edizione di MOMMSEN, Mon. Germ. hist., « Auct, antiquiss. », XI (1894), p. 184.

Sul *Liber Pontificalis* v. BARDENHEWER, V, § 53, 8. Edizione del Bianchini riprodotta in MIGNE CXXVII-CXXVIII; edizione moderna del DUCHESNE, Paris, 1886, 1892, in 2 voll. (nel primo la parte che ci riguarda). La parte fino al 715 è stata anche pubblicata dal MOMMSEN in Mon. Germ. hist., *Gesta Pontif. Rom.*, 1 (1898).

Su Gilda v. MANITIUS, *Gesch. der lat. Litt. d. Mittel.*, I (München, 1911), § 31; BARDENHEWER, V., § 69, 5. Il *De excidio* in MIGNE, LXIX, 329; nuova ed. del MOMMSEN, in Mon. Germ., « Auct. antiquiss », XIII (1894), 25. Quivi pure il *De paenitentia* e i frammenti di lettere.

§ 144. Sul *De vir. ill.* di Gennadio v. SCHANZ, IV, 2, § 1225; BANDENHEWER, I, § 1, 2,, e IV, § 78, 4 i due studi di A. FEDER in *Schelastik*, VIII (1933), p. 217, 380. Il testo in MIGNE, LVIII, 1059 e nelle edizioni BERNOULLI e RICHARDSON del *De viris ill.* di S. Girolamo (§ 80).

§ 145. Su Ruricio v. SCHANZ, IV, 2, § 1223; BARDENHEWER, IV, § 78, 2. Ed. in MIGNE, LVIII, 67; edizioni moderne di ENGELBRECHT in CSEL con Fausto di Riez (XXI, 1891, p. 351); e di KRUSCH in Mon Germ. hist., « Auct. antiquiss. », VIII (1887), p. 299.

Sugli altri vescovi epistolografi gallici v. SCHANZ, IV, 2, app. a § 1229 (solo Cipriano) e BARDENHEWER, V, § 63, 7-11.

Remigio in MIGNE, LXV, 963; Mapinio, LXVIII 43; Leone, LXVIII, 11; Troiano, LXVII, 995; lettera dei chierici milanesi, LXIX, 114. Nuova edizione critica delle lettere qui indicate a opera del GUNDLACH in Mon. Germ., « Epistolae », III, 112 (Remigio), 434 (Cipriano), 126, 129 (Mapinio), 437 (Leone), 437 (Troiano), 438 (chierici milanesi).

Sulle lettere di Ferrando v. SCHANZ, ivi § 1232; BARDENHEWER, V, § 56, 3. Le lettere con gli altri scritti in MIGNE, LXVII, 887 (le due prime in LXV, 378, 392). La lett. 4, qui incompleta, è pubblicata integralmente in MAI, *Script. Vet. Nova Coll.*, III (Roma, 1828), 2, p. 169. I nuovi 5 biglietti in REIFFERSCHEID, *Anecdota Casinensia* (in app. all'« Index schol. univ. Vratisl., 1871-1872), 5.

Sulle lettere papali e sugli scritti di Gelasio v. SCHANZ, ivi, §§ 1242, 1244; BARDENHEWER, IV, § 80, 3-4; V. § 52; e cfr. § 73 n.

Le lettere di Ilaro in MIGNE, LVIII, 11; Simplicio, ivi, 35; Felice III, 893; Gelasio, LIX, 13 e (il *Breviculus*) LVIII, 928 (il *Sacramentarium*, LXXIV, 1055); Simmaco, LXII, 49; Ormisda, LXIII, 367; Felice IV, LXV, 11; Bonifacio II, ivi, 31; Giovanni II, LXVI, 17; Agabito, ivi, 37; Vigilio, LIX, 15.

Da Ilario a Ormisda una assai migliore edizione è quella del THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum* (Braunsberg, 1868).

Di Gelasio ha pubblicato 22 lettere inedite (dalla cosidetta « Collectio britannica ») il LOEWENFELD, *Epistolae Pont. Rom. ineditae*, (Lipsia, 1885).

Nella « Collectio Avellana » (v. § 73, n.) abbiamo di Simplicio (secondo la num. del Thiel, e così per i seguenti fino a Simmaco compreso) le ep. 2-6, 9-13, 15-18; di Felice III, l'11; di Gelasio 4-7, 11, 18, 26, 30, e trattati 1, 5, 6; di Anastasio (o Gelasio) ep. 3; di Simmaco ep. 13; di Ormisda quasi tutte; di Giovanni II l'ep. a Giustiniano (J. 884); di Agabito i nn. 1-4 Migne; di Vigilio, i n. 910, 911 Jaffé, e il *Constitutum* del maggio 553.

Nelle « Epistolae Arclatenses » (§ 73, n.) abbiamo di Ilario le ep. 4, 6-11 (Thiel, e così in seguito fino a Ormisda); di Gelasio l'ep. 19; di Simmaco, 2-3, 14-16; di Ormisda, 9; di Felice IV, l'ep. 1 (Migne, e così in seguito); di Giovanni II, 4-6; di Agabito, 6-7; di Vigilio, 3, 6-11, 13.

Le ep. 2-3 di Ilaro sono state edite dal Mommsen in Mon. Germ., « Auct. antiquiss. », IX, 1, p. 677.

Un « Praeceptum » di Felice IV per la successione di Bonifacio è ora edito negli *Acta* dello Schwartz (§ 73, n.), IV, 2, p. 96. Quivi pure (p. 44) la lettera di Ormisda a Possessore (J. 850); quella (p. 206) di Giovanni II « ad viros illustres » (J. 885); il *Constitutum* (p. 1381) del 554 di p. Vigilio.

Le epistole 13 (Thiel) di Gelasio, 2 di Anastasio II e 4 di Simmaco sono state dimostrate false dallo Havet, v. ora H. Rahner, *Die gefälschte Papstbriefe aus dem Nachlass von J. Vignier* (Freiburg i. Br., 1935).

(1) V. B. Capelle, *Le Kyrie de la Messe et le pape Gélase*, in *Revue bénédictine*, XLVI (1934), p. 126, che dà della *Depraecatio* una edizione (p. 136) in progresso su quella di W. Meyer nelle *Nachrichten* di Göttingen del 1912, h. 1, p. 100.

§ 146. Su Dionigi v. Schanz, IV, 2, § 1240; Bardenhewer, V, § 47. Vecchia edizione del Migne, LXVII, 9; la trad. della *Vita Pachomii*, LXXIII, 227. La prima edizione della raccolta dei canoni in nuova edizione — non terminata — del Turner, *Ecclesiae occid. Monumenta iuris antiquissima*, I, 1-2; II, 1-2 (Oxford, 1899-1913). Le dediche alle due recensioni del *Codex canonum*, alla nuova trad., e alla *Collectio decretorum* sono edite criticamente dal Maassen, *Geschichte* (§ 73 n.), p. 960 ss. Tre testi tradotti dal greco, di cui la traduzione è stata attribuita a Dionigi, sono pubblicati negli *Acta* dello Schwartz (v. § 73 n.), IV, 2 dalla « Collectio novariensis ». Lo Schwartz (come già il Duchesne) nega l'attribuzione. Ivi pure (p. 196) la trad. dionisiana del tomo di Proclo agli Armeni. Per altre traduzioni e edizioni delle medesime, v. Schanz e Bardenhewer.

Sul manuale di Ferrando v. Schanz, IV, 2, § 1232, Bardenhewer, V, § 56, 2. Il testo in Migne, LXVII, 949.

Su Cresconio v. Schanz, ivi, § 1232, app.; Bardenhewer, V, § 56, 4. Il manuale in Migne, LXXXVIII, 829.

CAPITOLO DECIMONONO.

LA POESIA E LA RETORICA CRISTIANA DA PRUDENZIO AD ARATORE.

SOMMARIO. — § 147. Poeti minori della prima metà del V secolo. — § 148. Sedulio. — § 149. Apollinare Sidonio. — § 150. Draconzio. — § 151. Poeti minori della seconda metà del V secolo. — § 152. Ennodio di Pavia. — § 153. Rusticio Elpidio e Aratore.

§ 147. *Poeti minori della prima metà del V secolo.* — Di un SEVERO SANTO, che sembra identico con un retore ENDELECHIO, vissuto intorno al 400 in Gallia, — e che forse assunse l'altro nome convertendosi al cristianesimo, — abbiamo un *De virtute signi crucis Domini*, poesia pastorale in cui si spiega l'efficacia del segno della croce contro le pestilenze del bestiame. Sono 33 strofe in 4 versi, tre asclepiadei minori e un gliconio. Il titolo originario pare che fosse *De mortibus boum*.

Endelechio.

Contemporaneo e anch'egli della Gallia è il vescovo PAOLINO DI BITERRAE (oggi Béziers), il quale viveva ancora nel 419. Egli sembra da identificare con l'autore di una poesia satirica in esametri intitolata *S. Paolini Epigramma*, in cui si attribuiscono le sciagure della Gallia invasa da Sarmati, Vandali ed Alani (dobbiamo quindi essere dopo il 406) alla decadenza dei costumi e alla cupidigia. La poesia si svolge in forma di dialogo fra il chierico Salmone e il monaco Tesbone. Essa sembra frammentaria al principio e alla fine, e altresì lacunosa nel corpo intermedio.

Paolino di Béziers.

Con il poemetto di Paolino ci è stata trasmessa una più ampia opera poetica in tre libri, in esametri, *Alethia*, attribuita a un CLAUDIO MARIO VITTORE, « orator Massiliensis ». Questi dev'essere identico al Vittorino « rhetor Massiliensis » di cui ci parla Gennadio (1). Sotto questo titolo greco (*ἀλήθεια*, verità) il poeta ci ha dato una parafrasi della *Genesi* dalla creazione del mondo alla distruzione di Sodoma e Gomorra; la parafrasi viene ampliata da digressioni di carattere didascalico, parte cosmologiche, parte morali e religiose. Una digressione di carattere particolare è quella al principio

Claudio Mario Vittore.

del II libro, in cui si descrive lo stato della prima copia dopo la cacciata del Paradiso e i fenomeni naturali che accadono allora sulla terra. Precede ai tre libri una preghiera a Dio, pure in esametri. L'autore ha utilizzato l'*Exameron* di S. Ambrogio (§ 62). Certi tratti sembrano accennare a polemica di tendenza semipelagiana; ciò che indurrebbe a collocare il poema nei decenni immediatamente successivi al 430. Molto imitati sono anche i vari poeti latini pagani, insieme con quelli cristiani Iuvenco, Prudenzio, Paolino di Nola. Non possediamo più l'opera intera che — come sappiamo da Gennadio — era in quattro libri ed arrivava sino alla morte di Abramo.

Contemporaneo di Mario Vittore è il vescovo ORIENZIO di Augusta in Aquitania (oggi Auch). Egli compose un *Commonitorium* in due libri, in distici, che vuole insegnare la via per giungere alla vita eterna. La via è quella dell'amore di Dio e del prossimo e della lotta contro i peccati capitali (ne sono enumerati 7; cfr. § 121). Vengono descritti i tormenti dell'inferno e gli splendori del paradiso. Accenni eloquenti vi sono alle tristi condizioni della Gallia, percorsa dai barbari. La forma non manca di vigore e insieme di spontaneità; la prosodia è nel complesso rispettata, ma frequente è l'uso della rima.

Orienzio.

Orienzio ha anche lasciato 5 poesie di varia lunghezza in esametri, anch'esse di carattere religioso; è dubbio se gli appartengano veramente due orazioni pure in versi che portano il suo nome.

§ 148. *Sedulio.* — Sembra che fosse italiano, o almeno passò la sua gioventù in Italia; si trasferì quindi in Grecia e colà, tra il 425 e il 450, avrebbe pubblicato i suoi scritti. Notizie alquanto tarde lo fanno prete e vescovo; ancora più tardo è il prenome Celio attribuitogli, che per verità viene portato in questo periodo da parecchi personaggi ecclesiastici. L'opera principale di Sedulio è il *Paschale carmen*, in 5 libri in esametri. È una storia di Gesù, — l'Agnello pasquale, — cui precede nel I libro la narrazione di alcuni fatti miracolosi dell'Antico Testamento. Segue la narrazione della vita di Cristo dall'Incarnazione all'Assunzione. L'evangelo particolarmente utilizzato è Matteo. Non si tratta però di una parafrasi del testo evangelico come quella di Iuvenco: Sedulio tratta gli episodi che più gli interessano e, piuttostoché fermarsi sul racconto dei fatti, espone le sue considerazioni religiose e le sue interpretazioni allegoriche e miste. Si è trovata in lui una probabile utilizzazione del commentario ambrosiano a Luca (§ 62); ma nel complesso le sue fonti sono state ancora scarsamente studiate. Forma e versificazione sono corrette, e non manca una certa capacità poetica. L'opera ebbe a cominciare dal secolo seguente un grandissimo successo: tratti di essa sono perfino entrati nel Messale romano. Più tardi Sedulio ridusse in prosa la sua opera, in un *Paschale opus* di 5 libri corrispondenti a quelli del poema. Qui però abbondano di più i tratti trasportati

di peso dagli Evangeli. La forma è assai più gonfia e mal riuscita che nel poema.

Sedulio ha lasciato anche due poesie religiose, ambedue dedicate alle lodi del Signore: la prima è un'elegia in distici, in ciascuno dei quali l'esametro presenta un tipo antico testamentario e il pentametro la corrispondenre realizzazione neotestamentaria. La seconda è un inno abecedario in giambici dimetri (come gli inni ambrosiani) e ha invece carattere più narrativo, passando in rassegna i fatti della vita di Cristo. Essa è assai superiore alla prima come valore poetico, e alcuni tratti sono entrati a far parte del breviario romano.

§ 149. *Apollinare Sidonio.* — Caio Sollio Modesto Apollinare Sidonio nacque c. il 430 a Lione, da una delle maggiori famiglie del patriziato gallo-romano. Suo nonno era stato prefetto del pretorio delle gallie. Sidonio sposò una figlia di Avito, imperatore nel 455-456; e pronunciò a Roma nel senato romano un panegirico in favore di lui, ricevendo l'onore di una statua nel Foro di Traiano. Caduto Avito, Sidonio pronunciò un altro panegirico a Lione in onore del succes sore Maggioriano. Un terzo panegirico fu rivolto da lui nel 468 a Roma ad Antemio, secondo successore di Maggioriano; e questi lo nominò prefetto di Roma. Poco dopo, nel 469 o 470, egli venne eletto vescovo di Arverna (oggi Clermont-Ferrand), la città capitale dell'Alvernia. Forse egli accettò la nuova carica, che lo portava a cambiare carriera, per patriottismo: si trattava in quel momento di resistere ad Eurico re dei Visigoti, che si accingeva a conquistare il paese. La conquista fu effettuata, e nel 474, presa Arverna, il vescovo Sidonio cadde prigioniero. Fu presto liberato, ma non potè tornare subito a rioccupare il seggio vescovile. Per la data della sua morte le opinioni oscillano fra il 479 e il 489.

Apollinare Sidonio era nutrito di tutta la coltura profana, in particolare della retorica delle scuole, la quale notoriamente era ancora fiorente nella Gallia di questo tempo. Egli può qualificarsi uno degli ultimi scrittori profani, e carattere schiettamente profano hanno le sue poesie, composte prima dell'episcopato. Sono 24, e di esse fanno parte i tre panegirici imperiali in esametri; le altre sono epitalami, poesie di occasione, descrizioni di località. Apollinare, divenuto vescovo, rinunziò a coltivare professionalmente la poesia; su questa parte della sua attività letteraria si possono confrontare le storie della letteratura romana (p. es. TERZAGHI, p. 600).

Abbandonando la carriera poetica, Sidonio rimase tuttavia retore nell'anima e si diede a coltivare l'epistolografia. Pubblicò egli stesso successivamente dal 469 in poi 9 libri di lettere, una parte delle quali furono scritte appositamente per la pubblicazione. Vi troviamo lettere d'occasione — raccomandazioni, congratulazioni, piccoli avvenimenti del giorno —, elogi dei destinatari, lettere a vescovi (tutto il VI libro),

le quali però non hanno contenuto religioso. Loro caratteristica comune è quella dell'esercizio formale; tuttavia, grazie al loro stesso carattere di occasionalità e alla tendenza dell'autore ad introdurvi sviluppi ornamentali, esse ci hanno conservato una quantità di tratti interessanti per la vita del tempo. La rinuncia di Sidonio alla poesia non era stata assoluta; piccole poesie troviamo inserite in parecchie lettere. Talune di queste però, a differenza del carattere generale dell'epistolario, sono di argomento religioso: iscrizioni per chiese, epitaffi commemorativi di persone di cui si esalta la pietà.

L'unica opera di carattere strettamente religioso di Sidonio sarebbero state le *Contestatiunculae* di cui ci dà notizia egli stesso (2). Egli non spiega maggiormente il carattere dell'opera; e si è disputato se si trattasse di prediche o di preghiere per la messa. Sembra però che il significato filologico delle parole sia piuttosto favorevole à questa seconda ipotesi.

§ 150. *Draconzio*. — Blossio Emilio Draconzio nacque a Cartagine di nobile famiglia circa la metà del V secolo. Fu perseguitato e chiuso in carcere dal re vandalo Guntamondo (484-496), per avere esaltato in una poesia l'imperatore Zenone (questa poesia è perduta). Dopo vario tempo riuscì ad ottenere la libertà, a quanto pare dal successore di Guntamondo, Trasamondo (496-523), poichè abbiamo notizia di un suo elogio poetico — perduto anch'esso — a questo re. Non sappiamo più altro di lui.

Mentre era in prigione Draconzio compose una *Satisfactio* in distici per implorare Dio e il re in suo soccorso. Al re si ricordano le prescrizioni del Vangelo di perdonare ai peccatori. Dopo questo poemetto, sempre in prigione, Draconzio compose un poema in esametri in 3 libri *De laudibus dei*. Tema del libro è l'esaltazione della bontà divina che l'autore mostra nella creazione del mondo (l. I), nel governo dell'universo, in certi episodî dell'Antico Testamento e nell'incarnazione di Cristo (l. II), e a rimeritare la quale con l'amore verso Dio e con la fiducia in lui egli esorta i cristiani (l. III). Con una rinnovata confessione e invocazione a Dio si chiude l'opera. L'autore ha dato saggio della sua capacità poetica non comune specialmente nel I libro con la descrizione della creazione del mondo e del paradiso terrestre. Da notare anche nel II libro un attacco all'arianesimo.

Draconzio è anche autore di una serie di poesie intitolate *Romulea* (sottinteso «Carmina»), di carattere mitologico o in ogni caso profano, e fortemente retorico. Su di esse, come sulla *Orestis tragoedia*, poema epico in esametri, si vedono le storie della letteratura profana (TERZAGHI, p. 601).

§ 151. *Poeti minori della seconda metà del V secolo* — PAOLINO DI PELLA, nato nel 376 in questa città di Macedonia, fu portato nei primissimi anni in Gallia a Bordeaux, presso

Paolino di Pella.

suo nonno Ausonio (§ 90). Rimase in quella regione e si sposò; ma la sua inclinazione sarebbe stata di abbandonare il mondo e farsi monaco. Non avendo osato seguirla per riguardo alla famiglia, si dedicò almeno a studi teologici, che però lo condussero per qualche tempo a traviamenti eretici. A 45 anni si riconciliò con la Chiesa. Fu perseguitato in vario modo dalla sventura e ridotto in estrema miseria; solo in vecchiaia le sue condizioni migliorarono. Allora egli scrisse a 83 anni (nel 459) un *Eucharisticos Deo* in esametri, cioè un poema di ringraziamento a Dio in cui espone, sotto il punto di vista dei benefici di Dio verso di lui, tutte le vicende della sua vita. È poesia schietta e di sincera ispirazione religiosa. Vi sono parecchie scorrettezze di prosodia e di metrica.

Paolino di Périgueux. Contemporaneo un pò più tardo è PAOLINO DI PÉRIGUEUX («Petricordia»), autore di un poema epico in 6 libri su S. Martino di Tours. Esso è dedicato al vescovo Perpetuo di Tours (c. 461-491). I 3 primi libri narrano la vita del santo parafrasando e ampliando retoricamente la *Vita S. Martini* di Sulpicio Severo (§ 171). I due libri seguenti adoperano lo stesso procedimento per i *Dialoghi* del medesimo. L'ultimo libro parafrasa un racconto di miracoli martiniani composto dal menzioniato PERPETUO (e non giunto a noi). Possiamo stabilire che quest'ultimo libro fu composto fra il 459 e il 472.

Nelle lettere di Sidonio Apollinare troviamo ricordati tutta una serie di poeti e retori gallici del tempo, Vittorio, Lampridio, Leone, Secondino, ecc. di cui nulla rimane. Con questi è nominato anche il Costanzo biografo di S. Germano (§ 142).

Auspicio. Tra i corrispondenti di Sidonio è anche un AUSPICIO vescovo di Toul del quale si conserva una epistola poetica in dimetri giambici in cui l'accento ritmico è nettamente prevalente, diretta al capo franco Arbogaste, conte in Treviri, di carattere encomiastico e morale. Questo Arbogaste dev'essere identico a un vescovo di Chartres di c. il 480 e la poesia di qualche anno anteriore a questa data.

§ 152. *Ennodio di Pavia.* — Magno Felice Ennodio nacque nel 473 o 474 in Provenza, probabilmente ad Arles, di famiglia nobile e ben presto passò a vivere nell'Italia settentrionale. Dopo un periodo di strettezze da cui lo trasse l'amicizia con una famiglia cristiana e il fidanzamento con una fanciulla ad essa appartenente, egli si dette alla carriera ecclesiastica, venendo consacrato diacono dall'insigne vescovo Epifanio di Pavia («Ticinum»). La fidanzata si fece monaca. Ciò avvenne non più tardi del 494; circa due anni dopo egli passò a far parte della chiesa di Milano, acquistando il favore dell'arcivescovo Lorenzo. Grazie al cospicuo patrimonio ch'egli ora possedeva, alle alte relazioni anche con l'ambiente romano ed alla fama procuratagli dalla sua atti-

vità letteraria Ennodio divenne un personaggio considerevole e partecipò ad avvenimenti importanti del tempo, quali lo scisma simmachiano (v. appresso e cfr. § 145). Circa il 513 fu eletto vescovo di Pavia; ebbe la fiducia di papa Ormisda (§ 145) e fu impiegato da lui in due ambascerie in Oriente (515 e 517) all'imperatore Anastasio per la riconciliazione tra Roma e Costantinopoli, la quale però allora non avvenne. Nel 521 morì a Pavia: abbiamo il suo epigramma sepolcrale che fissa la data del suo seppellimento al 17 luglio di quell'anno.

La produzione letteraria di Ennodio ha per gran parte carattere profano. Non sarebbe possibile però nel suo caso, come per Sidonio, distinguere due periodi successivi, uno della produzione da laico, l'altro di quella del tempo ecclesiastico. La sua attività letteraria anzi si sviluppò quando era già chierico a Milano e personaggio ecclesiastico importante: contemporaneamente ai suoi uffici ecclesiastici egli tenne anche cattedra di retorica. Nelle tre categorie principali delle sue opere, discorsi, poesie e lettere, tornano le stesse caratteristiche retoriche: la forma ampollosa e contorta, l'aggettivazione sovrabbondante, il sovraccarico d'immagini e di paragoni artificiosi e inefficaci, i periodi lunghi e intralciati d'incisi. A questa eccessiva e letterariamente non felice cura formale risponde la scarsezza di contenuto. La retorica di Ennodio conserva carattere spiccatamente profano: mitologica è la terminologia delle sue poesie e pagani sono i soggetti di taluno dei suoi discorsi: uno di essi, per esempio, tratta il tema della libertà da concedere ai sacerdoti e alle vestali in caso della presa di una città. Accanto alla mitologia poetica non manca quella patriottica romana: s'invocano per esempio gli avanzi del genio Lupercale. Anche in soggetti cristiani troviamo assenza di pensiero cristiano e invece formule tradizionali pagane: Dio è chiamato in un carme in onore di Epifanio « sommo fra gli Dei ». Il paganesimo letterario di Ennodio giunge tant'oltre da fargli scrivere tutta una serie di epigrammi descrittivi su rappresentazioni artistiche di Pasifae e il toro; e dalla mitologia degli amori contro natura egli scivola a realtà contemporanee e scabrosi e a particolari osceni che ricordano Marziale. L'oscenità tuttavia è rara, ma la frivolezza retorica è abituale. Ennodio pertanto, da un punto di vista estetico scrittore trascurabile, è invece importante come documento di quanto persistesse ancora la coltura pagana in Italia, nello stesso mondo ecclesiastico, proprio quando le invasioni e le guerre barbariche si preparavano a darle l'ultimo colpo.

Le *Dictiones*, 28 in tutto, sono in parte vere e proprie esercitazioni scolastiche di Ennodio professore sopra casi ipotetici svolti secondo i tradizionali procedimenti retorici: un discorso di Teti sul cadavere di Achille; un lamento di Didone per la partenza di Enea; un discorso sopra un ambasciatore traditore dalla patria; un altro sopra una matrigna che avvelenò marito e figliastro. Accanto a queste ne abbiamo

altre di soggetto sacro: discorsi per solennità ecclesiastiche, elogi divescovi, in particolare quello pronunciato da Ennodio per l'anniversario della consacrazione dell'arcivescovo Lorenzo di Milano (c. 505). Ne abbiamo anche una di carattere dommatico contro Nestorio ed Eutiche. I caratteri stilistici, però, in questa seconda serie sono analoghi a quelli della prima.

Carattere ugualmente retorico, come si è già spiegato, hanno le poesie di cui l'editore Sirmond distinse due gruppi. Uno comprende le poesie maggiori, in parte di occasione (fra queste l'elogio già ricordato di Epifanio, un epitalamio, due descrizioni di viaggio), le altre inni in onore di santi. Il secondo gruppo comprende 151 epigrammi, taluni iscrizioni per chiese, sepolcri, opere d'arte, altri di carattere satirico contro personaggi contemporanei.

La raccolta delle 297 *Epistolae*, divise dal Sirmond in 9 libri, ha carattere meno strettamente retorico delle due categorie precedenti in quanto si tratta — a differenza delle epistole di Sidonio — di lettere inviate tutte realmente. Fra i corrispondenti troviamo una quantità di personaggi illustri dell'ambiente romano, come Fausto. Liberio, Boezio e anche papa Simmaco. Ma il carattere retorico di queste lettere è tuttavia assai spiccato: Ennodio pensa non tanto a quel che deve dire — nella maggior parte di casi si tratta di lettere di occasione senza importanza —, quanto al modo con cui lo deve dire.

Taluni scritti non rientrano in nessuna di queste tre categorie. Tale la *Paraenesis didascalica* (il titolo è del Sirmond: l'autore la chiama « concinnatio didascalica ») che è diretta agli amici Ambrogio e Beato per dare loro istruzioni sopra l'educazione morale e colturale. Vengono innanzi tutto le raccomandazioni delle virtù cristiane, fatte da queste medesime personificate e in versi. Si passa quindi a enumerare le scienze liberali, culminanti nella retorica.

Una autobiografia è l'*Eucharisticum de vita sua* (titolo del Sirmond; quello dell'autore pare fosse « Confessio »). Ennodio narra una specie di conversione avvenuta in lui in seguito ad una grave malattia di cui guarì per l'intercessione del martire Vittore, riferendosi anche alla sua vita antecedente. Pure essendo i fatti materialmente veri, la luce religiosa in cui sono presentati è un semplice riflesso del modello letterario, le *Confessioni* agostiniane. Egli dice di non voler più trattare soggetti secolari. Lo scritto è di poco posteriore al 511, e cioè immediatamente precedente alla sua elezione a vescovo.

Potrebbero in certo modo riunirsi con i discorsi le due *Benedictiones cerei*, preghiere per il cero pasquale del Sabato Santo, scritte quando egli era diacono a Pavia. Secondo lo schema di queste orazioni, si esalta la creazione, si parla della caduta e della redenzione dell'uomo e si fa l'elogio degli elementi componenti il cero pasquale, concludendo con preghiere per il bene del clero e del popolo e per la fecondità della terra.

Di grande importanza storica sono i due scritti *Libellus adversus eos qui contra synodum scribere praesumpserunt* e il *Panegyricus dictus clementissimo regi Theoderico*. Il primo è un documento dello scisma simmachiano (§ 145): esso difende le decisioni del sinodo di Roma del 502 con cui si dichiarava di non poter giudicare Simmaco, che doveva esser restituito nel possesso dell'episcopato. Lo scritto di Ennodio è una risposta a un libello dei laurenziani « Adversus synodum absolutionis incongruae ». L'idea fondamentale di Ennodio è che il papa non può essere giudicato in terra da nessuno.

Il Panegirico a Teodorico si riconnette allo scritto precedente in quanto che esso esprime la gratitudine al re per aver posto fine allo scisma simmachiano pronunciandosi in favore di Simmaco. Esso è della fine del 507 o del principio del 508; non sappiamo se fu pronunciato realmente a Milano o Ravenna, ma dobbiamo comunque considerarlo come un documento ufficiale della metropolitania milanese. Teodorico è esaltato non solo per la protezione della Chiesa, ma per la sua giustizia e grandezza, per l'era di prosperità che ha apportato all'Italia. Vi sono degli spunti ostili a Bisanzio, che si spiegano con la persistenza dello scisma acaciano, oltre che con la tensione di rapporti in quel momento fra Bisanzio e Ravenna.

Ancor più importante storicamente, e forse il lavoro migliore di Ennodio, è la *Vita S. Epiphanii*. Il vescovo che aveva consacrato Ennodio diacono ed aveva tenuto il seggio di Pavia dal 466 al 496, era stato non solo un sant'uomo, ma un protettore e benefattore insigne delle popolazioni dell'Italia settentrionale, i di cui interessi vitali aveva patrocinato di fronte ad Odoacre, a Teodorico, a Gundobado. La materia pertanto questa volta non faceva difetto ad Ennodio, e anche attraverso la trattazione retorica essa conferisce all'opera una fisionomia di serietà. La vita fu scritta nel 502-503.

Assai più breve, e rientrante nel solito genere della letteratura agiografica, è la *Vita S. Antonii*, un'asceta proveniente dalla Pannonia che era stato discepolo di S. Severino e si era poi stabilito a viver da anacoreta presso il lago di Como, ritirandosi infine a morire nel monastero di Lerino. Lo scritto è di c. il 508.

§ 153. *Rusticio Elpidio e Aratore*. — Del primo di questi due poeti abbiamo un *Carmen de Christi Iesu beneficiis*, in esametri. Il poeta rivolge una preghiera a Cristo, invocandone grazia e perdono. Volgendo le spalle alla poesia profana, canta le lodi di Cristo, narrandone la nascita, i miracoli e la passione. Dello stesso sono le *Historiae Testamenti veteris et novi*, 24 tristici epigrammatici, 8 di soggetto anticotestamentario, 8 di altrettanti soggetti corrispondenti neotestamentari, altri 8 ancora di soggetti neotestamentari senza paralleli. L'opera ricorda evidentemente il *Dittochaeon* di Prudenzio (§ 91), e probabilmente questi epigrammi dovevano servire allo stesso scopo, vale a dire ad illustrare una serie di pitture in una chiesa.

Sull'autore regna dubbio. Esso fu dapprima identificato con il diacono Elpidio, medico di Teodorico, di cui ci parla Ennodio; oggi invece si propende a identificarlo con un alto funzionario della corte di Ravenna, Flavio Rusticio Elpidio Domnolo. Ma altri vogliono identificare quest'ultimo con un poeta gallico Domnolo menzionato in Apollinare Sidonio. Esisteva circa il 500 una famiglia cospicua di Flavii Rusticii. Può essere che in questa dobbiamo cercare il nostro poeta.

Aratore è menzionato ripetutamente negli scritti di Ennodio, che gli fu amico e protettore. Egli era nato nell'alta Italia, ma si stabilì a Roma, dopo avere coltivato gli studi a Ravenna. Dalla poesia profana, a quanto pare, si rivolse alla sacra, entrò nel clero e fu sotto papa Vigilio suddiacono della chiesa romana. Scrisse allora un poema in esametri *De actibus Apostolorum.* Terminato il lavoro, fu celebrata una solenne cerimonia in S. Pietro per la consegna di esso al papa; il 6 aprile 544 questi fece leggere una parte dell'opera, che venne quindi presa in consegna dal capo dell'archivio pontificio. La fama dell'opera si diffuse per la città e i letterati romani fecero istanza al pontefice per una se conda lettura non più riservata al clero. Essa venne eseguita dallo autore nella basilica di S. Pietro in Vincoli, alla presenza di tutto il popolo romano: per esaurire la lettura ci vollero quattro riunioni, perchè il poema, già di per sè lungo (più di 2300 versi), divenne più lungo per tutta una serie di «bis» dei passi più belli.

Esso è in due libri e in esametri classici; e classica è l'elocuzione, paganizzante spesso la terminologia e la fraseologia: Dio è «il rettore dell'Olimpo, il Tonante»; Cristo spoglia «il regno di Averno» e «torna alle stelle». Pure il contenuto è schiettamente religioso, lo spirito perfettamente serio. L'autore, parafrasando non servilmente gli *Atti degli Apostoli*, narra senza divagazioni retoriche o travestimenti mondani. Il I libro è dedicato quasi unicamente a S. Pietro, il II a S. Paolo. Alla narrazione di accompagnano abbondantemente interpretazioni allegoriche e mistiche. Con il poema vanno tre lettere poetiche dell'autore riferentisi all'opera, una all'abate Floriano di cui si domanda il parere, una di dedica a papa Vigilio, e una terza d'invio di un esemplare al «magister officiorum», il patrizio Partenio.

Aratore non può dirsi certo un poeta ispirato: tuttavia la sua forma è decorosa, il suo verso corretto, la sua abilità tecnica notevole. Egli chiude degnamente la poesia latina cristiana antica.

Sulle poesie di Verecondo si veda il § 137.

NOTE AL CAPITOLO DECIMONONO.

Sugli scrittori di questo capitolo v. SCHANZ, IV, 2, §§ 1142-1152, 1024, 1030-1033, 1065-1076, 1160-1162; BARDENHEWER, IV, § 82; V, § 49.

§ 147. Endelechio è in MIGNE, XIX, 797; e in «Anthologia latina», edd. BUECHELER et RIESE, I, 2 (Lipsia, 1906), p. 334.

Paolino è edito con Claudio Vittore (v. sotto) in MIGNE e SCHENKL.

Claudio Vittore è in MIGNE, LXI, 937. Prima edizione soddisfacente dello SCHENKL nel CSEL, XVI (1887), p. 359.

Orienzio è in MIGNE, LXI, 977.

(1) *De vir. ill.*, (61) 60.

§ 148. Sedulio è in MIGNE, XIX, 533; nuova edizione dello HUEMER nel CSEL, X (1885).

§ 149. Sidonio è in MIGNE, LVIII, 443; nuova edizione del LUETJOHANN in Mon. Germ. hist., « Auct. antiquiss. », VIII (1887); edizione minore nella « Bibliotheca Teubneriana » (1895), del MOHR.

(2) *Ep.*, VII, 3, 1.

§ 150. Draconzio è in MIGNE, LX, 679. Nuova edizione del VOLLMER in Mon., Germ., « Auct. antiquiss. », XIV (1905), p. 23; ed. minore nella « Bibliotheca Teubneriana », *Poetae lat. min.*, 5 (1914).

§ 151. Paolino di Pella manca nel Migne. Nuova edizione del BRANDES in CSEL, XVI (1888), p. 239.

Paolino di Périgueux è in MIGNE, LXI, 1009. Nuova edizione del PETSCHENIG nel CSEL, XVI (1888), 17.

La lettera di Auspicio è in MIGNE, LXI, 1005. Nuova edizione del GUNDLACH in Mon. Germ., « Epistolae », III (1892), p. 135.

§ 152. L'edizione di Ennodio in MIGNE, LXIII, 13 riproduce quella, per i suoi tempi assai notevole, del Sirmond (Parigi, 1611). Nuove edizioni dello HARTEL nel CSEL, VI (1882) e del VOGEL in Mon. Germ. hist., « Auct. antiquiss », VII (1885). Il Vogel ha abbandonato l'ordinamento per generi del Sirmond, seguendo l'ordine dei manoscritti che nell'insieme è quello cronologico.

§ 153. Rusticio Elpidio è in MIGNE, LXII, 543. Nuova edizione del *Carmen* di W. BRANDES, Braunschweig, 1890 (Progr.).

Aratore è in MIGNE, LXVIII, 63; nuova edizione di PERUGI, Venezia, 1909. Sulla tradizione manoscritta di Aratore, due studi di A. P. MAC KINLAY in *Transactione of the Amer. Philol. Assoc.*, LXI (1930), p. XXX, e in *Harvard Studies in Class. Philol.*, XLIII (1932), p. 123.

CAPITOLO VENTESIMO.

BOEZIO E CASSIODORO.

§ 154. *La vita di Boezio.* — Anicio Manlio Severino Boezio nacque a Roma c. il 480, dalla gente Anicia del più illustre patriziato. Sposò la figlia del console Aurelio Simmaco, Rusticiana, e nel 510 fu console senza colleghi. Godè il favore di Teodorico, che l'adoperò in incarichi diversi, lo nomino «magister officiorum» (capo della segreteria) e nel 522 fece consoli i suoi due figli ancora in giovane età. Poco dopo al favore successe la disgrazia. Sorta la tensione fra Ravenna e Costantinopoli, insospettitosi Teodorico del filobizantinismo del patriziato romano, Boezio venne travolto nella condanna del senatore Albino, sottoposto a processo per una corrispondenza segreta con l'imperatore Giustino I. Boezio prese le difese dell'accusato, e fu imprigionato. Rimesso dal re il processo al senato, — egli era accusato anche di magia, accusa che acquistava pure carattere d'alto tradimento, — questo lo condannò a morte senza neppure ascoltarne le difese (1). Il supplizio capitale seguì a Calvenzano in quel di Pavia, ove Boezio era detenuto, nell'autunno del 524.

Boezio è stato detto l'ultimo dei Romani: più esattamente si potrebbe chiamarlo l'ultimo degli antichi. Egli ha la concezione romana dell'attività politica come dovere per il bene comune e della coltura come attività anch'essa d'interesse pubblico; ma per quest'ultima si rivolge alla Grecia, assumendosi il compito di trasmettere ai suoi concittadini «le arti della greca sapienza», ritenendo in tal modo di fare quanto di meglio i tempi permettono per la grandezza di Roma: «fu ognora costume dei Romani assimilarsi sempre maggiormente quanto di bello e lodevole fosse presso a ogni popolo» (2).

L'appartenenza di Boezio alla chiesa cristiana, in altri tempi messa in dubbio, è oggi fuori questione, dal momento che gli si riconosce

l'appartenenza delle opere teologiche di cui parleremo fra poco. Nè egli mostra nessun attaccamento al vecchio paganesimo e ai culti tradizionali, come pur l'aveva mostrato durante la sua giovinezza il senatore Andromaco (p. 297). Egli però opera un conguagliamento fra i dommi cristiani, accettati e interpretati, e le sue dottrine filosofiche; e in simile conguagliamento prende per base la filosofia anziché la teologia. È un neoplatonico cristiano, fermatosi allo stadio in cui si trovava Agostino alla vigilia della sua decisiva conversione.

§ 155. *Scritti scientifici e filosofici originali e tradotti.* — Per attuare il suo proposito di porre a disposizione dei Romani del suo tempo un compendio della scienza greca Boezio cominciò dal trattare le scienze del così detto Quadrivio, o Quadruvio: aritmetica, musica, geometria, astronomia (cfr. l'impresa analoga di Agostino, § 99). Scrisse così i due libri *De institutione arithmetica*, che fu il suo primo lavoro, dedicato a Simmaco non ancora suo suocero. L'opera è in sostanza un sunto di quella di Nicomaco di Gerasa (II sec. d. C.). Seguirono i 5 libri *De institutione musica* basati, oltrechè su Nicomaco, sull'altro matematico di lui contemporaneo Claudio Tolomeo. L'opera seguente sulla geometria, fondata su Euclide, non ci rimane che in qualche estratto, da cui risulta che Boezio aveva certamente tradotto i primi 5 libri di Euclide, e forse tutti 13. Non siamo assolutamente sicuri che scrivesse l'opera sull'astronomia, preannunziata nella prefazione all'artmetica. Una testimonianza di Gerberto (Silvestro II) attesterebbe l'esistenza di 8 libri di Boezio « de astrologia ».

Passando dalle scienze preparatorie alla filosofia, Boezio si dedicò allo studio di Aristotele. Nel 510 commentò in 4 libri le categorie aristoteliche, traducendone a tratti il testo. Dopo questo scrisse due commentari al *De interpretatione* aristotelico il primo per principianti, il secondo di carattere più elevato. Altri commentari a libri logici aristotelici (*Analytici, Topica* e *Sophistici elenchi*) sono andati perduti (traduzioni di quegli scritti portanti il suo nome sono roba medievale). Ancora prima di questi commentari aristotelici (c. 505-510) furono redatti due commentari all'*Isagoge* di Porfirio, opera classica dell'ultima filosofia antica (3). Commentò anche i *Topica* di Cicerone, commentario giuntoci mutilo.

Opere filosofiche originali di Boezio — sempre tuttavia strettamente attinenti agli esemplari greci — sono la *Introductio ad syllogismos categoricos* e i due libri *De syllogismo categorico*, fondate su Aristotele e Porfirio; gli altri due *De syllogismo hypothetico* (utilizzato è qui il peripatetico Eudemo); il *De divisione;* i 4 libri *De differentiis topicis*, di argomento dialettico e retorico, che hanno per base scritti di Temistio e Cicerone. Altri scritti filosofici — fra cui una Fisica basata su quella aristotelica — sono andati perduti.

§ 156. *Scritti teologici.* — La tradizione medievale attribuisce a

Boezio 5 scritti teologici. In tempi recenti si è contestata l'autenticità di essi in blocco: motivo principale della contestazione era il carattere puramente filosofico del *De consolatione philosophiae*, che aveva fatto credere alla non appartenenza di Boezio al cristianesimo. Più recentemente si è da una parte considerata meglio la portata dello speciale carattere di questo scritto e dall'altra si è studiata la tradizione manoscritta delle opere teologiche, che ha dato risultati favorevoli per l'autenticità di esse, salvo una. A rinforzo è giunto il frammento dell'*Ordo generis* di Cassiodoro (§ 158 fine) attestante esplicitamente l'appartenenza a Boezio di due di questi trattati e indicante genericamente altri scritti teologici di lui. Oggi pertanto non si discute più l'autenticità di 4 su 5 delle opere di questo gruppo.

Una di esse, pubblicata nelle edizioni al terzo posto, « quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona », appartiene alla teologia generale e si potrebbe dire alla filosofia. Con procedimento matematico — ponendo cioè degli assiomi e traendone deduzioni, — Boezio prova che tutte le cose esistenti sono buone perchè partecipano alla sostanza del Bene per eccellenza, di Dio che le ha create. Il trattatello è dedicato al diacono romano Giovanni.

Il *De sancta Trinitate* è dedicato a Simmaco divenuto già suocero dello scrittore. L'autore si propone esplicitamente di illustrare la dottrina trinitaria, da tanto tempo discussa con l'aiuto della filosofia, derivando da questa una terminologia nuova. Venendo poi all'argomento, s'indaga specialmente nella Trinità il concetto di sostanza-unità e di relazione-trinità. Un complemento di quest'opera è lo « Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur », dedicato al nominato diacono Giovanni e in cui s'illustra pure il rapporto delle tre persone con l'unità divina.

Il più ampio di questi trattati è il *Contra Eutychen et Nestorium*, diretto allo stesso diacono Giovanni. Il trattato vuol dimostrare con argomenti puramente dialettici come Cristo non sia soltanto « da due nature », ma « in due nature », secondo la formula leoniana del concilio di Calcedonia. Si definiscono i concetti di natura e di persona e si mostra come il domma cattolico sia intermedio fra le opposte eresie di Nestorio e di Eutiche.

L'opera probabilmente non di Boezio è il *De fide catholica*, un compendio di dommatica cristiana e di storia biblica. Si è fatta la supposizione che appartenga al nominato GIOVANNI DIACONO, di cui abbiamo anche una *Epistola ad Senarium* (4), riguardante la liturgia battesimale. Non sappiamo se questo Giovanni sia identico con l'uno o l'altro dei due papi di questo nome (Giovanni I, 523-526; Giovanni II, 532-535).

Questi trattati teologici hanno, come si è accennato, una spiccata tendenza a tradurre i dommi in linguaggio filosofico e a sostenere le

definizioni ortodossi con argomenti puramente razionali, senza fare appello alla esegesi della Sacra Scrittura o alle autorità patristiche. Questo carattere li distingue nettamente da tutta la letteratura teologica del tempo. Boezio mostra una tendenza a concepire la filosofia come la forma superiore della religione. Ravvicinando la prefazione del *Contra Eutychen* — in cui si parla in termini poco lusinghieri della coltura teologico-dialettica del clero romano — e quella del *De Trinitate* — ove Boezio dice di scrivere solo per sé e per Simmaco, — si ha l'impressione che egli abbia tentato d'introdurre la sua teologia dialettica nell'ambiente ecclesiastico romano senza successo.

§ 157. *Il «De consolatione philosophiae»*. — Una volta resici conto del carattere filosofico degli scritti teologici boeziani, non troviamo più difficile tracciare il passaggio da essi all'ultima opera di Boezio scritta in carcere. Essa è in 5 libri, misti di prose e di poesie intercalate. Comincia con un carme in cui lo scrittore, circondato dalle Muse, deplora la sua triste sorte. Gli compare allora nel carcere la Filosofia in forma di maestosa matrona. Questa espelle le Muse che non possono servire al suo caso e gli domanda di raccontarle le sue sventure. Boezio espone come egli soffra sotto quello che a lui pare l'arbitrio regnante nelle cose umane, in contrasto con le leggi regolari della natura. La Filosofia risponde mostrando come il mondo sia governato da una volontà razionale e come Boezio non sia in possesso di una vera conoscenza delle ultime ragioni del mondo e del proprio essere (l. I). Mostra quindi l'incostanza naturale della fortuna: Boezio in passato ha goduto dei doni di lei, e ora n'è privo; ma i beni terreni non hanno nessun valore e anzi al vero bene degli uomini conviene meglio la loro mancanza (l. II). Quindi la Filosofia mostra quale sia questo vero bene: esso consiste in Dio, nella partecipazione alla natura divina (l. III). Si tratta quindi del problema dell'esistenza del male e della mancanta punizione dei malvagi, argomento per Boezio a credere che il caso e non Dio diriga i destini degli uomini. La Filosofia risponde che i destini dei singoli rientrano nel piano generale della Provvidenza che noi non conosciamo; la felicità dei malvagi non è che apparente, e per loro è il peggio se non sono puniti. Il fato è ammesso dalla Filosofia, ma subordinato alla Provvidenza e agente solo in un piano inferiore (l. IV). Continuando la discussione intorno al fato, si viene a parlare del rapporto fra la prescienza divina e la libertà del volere umano; e la Filosofia dimostra contro i dubbi di Boezio la loro conciliazione. Essa termina invitando alla fuga dal vizio, alla pratica delle virtù, all'elevazione dello spirito nella speranza e nella preghiera verso Dio.

La filosofia che consola Boezio ha carattere estremamente idealistico, ma rimane umana. Essa si fonda bensì in tutto su Dio e la sua natura; ma concepisce il rapporto fra lui e lo spirito umano come un rapporto intimo, individuale, che non ha nulla di comune con una rive-

lazione esteriore o col magistero ecclesiastico. L'ideale qui tratteggiato è trascendente rispetto alle cose terrestri e sensibili, ma di una trascendenza che prende le mosse dalla natura e dalle forze dello spirito umano. Gli uomini sono per Boezio imperfetti; ma si tratta dell'imperfezione attinente alla digradazione metafisica, neoplatonica, dalla divinità suprema ai vari esseri creati. Non compaiono il domma del peccato originale nè altri dommi caratteristici del cristianesimo. Chi pecca e decade ulteriormente, lo fa per sua propria volontà e colpa; e il merito o la colpa individuale di ciascuno trovano la ricompensa predestinata da Dio nella sua visione «ab aeterno». È ricompensa essenzialmente intrinseca, perché il bene è premio a sè stesso e consiste nell'indiamento dell'uomo; così il male ha in sè la sua pena, perdendo i malvagi addirittura la natura umana. Del paradiso e dell'inferno cristiani non è parola.

§ 158. *Cassiodoro: carriera pubblica e opere del primo periodo.* — Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore — al suo tempo il nome abituale era Senatore, poi divenne Cassiodoro — nacque c. il 485 a Squillace nel Bruzio (Calabria), di famiglia nobile e ricchissima proveniente dall'Oriente, e che da più generazioni rivestiva i più alti uffici pubblici. Il padre fu prefetto del pretorio sotto Teodorico e avviò il figlio alla carriera governativa. Nel 507 — secondo altri c. il 501 — divenne questore, carica che portava con sé l'ufficio della segreteria privata del re. Fu console nel 514, quindi «magister officiorum», cioè capo della segreteria regia; dopo la morte di Teodorico divenne nel 533 prefetto del pretorio e patrizio. Continuò a servire i re goti sino a Vitige compreso, Ma intorno al 540, cioè al tempo della prima catastrofe gotica, si ritirò dal loro servizio, senza tuttavia entrare in quello bizantino. Si ritirò invece a vita privata sulle sue terre del Bruzio, dandosi a vita studiosa e monastica.

In questo primo periodo Cassiodoro compose una serie di scritti, di carattere puramente profano, che qui si accennano brevemente (cfr. TERZAGHI, p. 608). Di vari discorsi testimoniatici, di carattere panegiristico per il re e personaggi reali, non abbiamo che qualche frammento. Una *Chronica*, scritta nel 519 su preghiera di Eutarico, il marito di Amalasunta ed erede presuntivo di Teodorico — e che invece premorì al suocero, — è composta essenzialmente di una serie di fasti consolari, talora accompagnati da brevi notizie con particolare riguardo, nella parte più recente, ai Goti. Essa termina con l'esaltazione consolato di Entarico (519). I fasti sono preceduti da liste cronologiche che formano una specie di storia universale a cominciare dalla creazione del mondo. Opera di carattere più propriamente storico era il *De origine actibusque Getarum* in 12 libri, iniziata per incarico di Teodorico, ma terminata soltanto sotto Atalarico (526-534). Era una storia del popolo gotico tendente ad esaltare i meriti di esso e la nobiltà degli Amali (la casa

di Teodorico), e così diretta a coadiuvare la politica del gran re per il buon accordo fra Romani e Ostrogoti. Essa è andata perduta: non ne abbiamo che un sunto poco felice del goto JORDANES (551), autore anche di una cronaca universale dedicata quasi tutta alla storia di Roma (*Getica, Romana*).

Cassiodoro esaltava invece la propria famiglia nello scritto genealogico *Ordo generis Cassiodororum* di cui si è ritrovato un estratto ai nostri tempi. Opera di grande importanza storica è la raccolta, intitolata *Variae* (sottinteso «epistolae»), pubblicata da Cassiodoro nel 537 in 12 libri, dei rescritti reali preparati da lui come funzionario. Essi non hanno stile documentario, ma sono redatti con grande artificio retorico e contengono sciluppi e digressioni di carattere morale, politico, scientifico, archeologico.

§ 159. *Cassiodoro organizzatore d'istituti monastici: sue opere di questo periodo.* — Subito dopo aver lasciato il servizio di stato Cassiodoro scrisse un piccolo trattato *De anima*, in cui s'illustra il suo carattere spirituale, la sua origine e la sua somiglianza con la natura divina, toccando anche quesiti fisiopsichici, come quello della sua sede nel capo e della sua diffusione al tempo stesso per tutto il corpo. Utilizzati sono specialmente Agostino e Claudiano Mamerto (§ 132).

Abbandonato il mondo, — è disputato se abbia fatto la professione monacale, — Cassiodoro fondò sulle sue terre un grande monastero che prese il nome di Vivarium, da un serbatoio di pesci vicino. Visse colà fino alla sua morte avvenuta tardissimo, c. il 580. Egli, quando ancora era nel servizio pubblico, aveva tentato di costituire a Roma d'accordo con papa Agabito (535-536) una università teologica, mancante tuttora in Occidente. Il disegno non aveva avuto attuazione. Ora egli lo ripigliò nel suo monastero: raccolse un'ampia biblioteca sacra e profana, fece tradurre scritti greci, istituì insegnamenti. Egli si occupò sopratutto di quest'opera scientifico-teologica: quasi nulla sappiamo invece circa l'organizzazione propriamente monastica del suo istituto; in particolare colpisce il fatto ch'egli non nomini mai San Benedetto e la sua regola (5).

Gli scritti di questo periodo hanno precisamente per primo scopo di servire all'istruzione dei monaci. Vi è tuttavia un'opera, appartenente agli inizi del ritiro monastico di Cassiodoro, che fu redatta a scopo più personale, per riposo e conforto dopo le procelle del secolo. È questa i *Commenta Psalterii* (o *In Psalterium Expositio*), un commentario dei salmi (intorno al 545-555), in cui molto si servì delle *Enarrationes in Psalmos* di Agostino. Egli procede per ogbi salmo illustrando prima il titolo, quindi la divisione, e infine il testo tanto ela punto di vista storico quanto da quello mistico e morale. Com'era la tradizione, s'insiste sopra il significato messianico dei Salmi. L'opera ebbe un grande successo nel medioevo.

Dopo il commentario ai Salmi venne iniziata l'opera capitale di Cassiodoro per gli studi monastici, che rimase fondamentale per i secoli seguenti: i due libri di *Divinae et humanae Institutiones*. Il primo, dedicato alle discipline sacre, indica gli strumenti letterari necessari per lo studio della Bibbia: libri teologici, esegetici, storici, canonici. Precede una breve trattazione dei libri biblici. Il secondo libro, dedicato alle discipline profane, anziché una bibliografia ragionata di queste, dà una breve esposizione in sette capitoli delle sette discipline liberali (grammatica, retorica, dialettica, aritmetica, musica, geometria, astronomia) Manca una buona edizione di quest'opera, la quale è stata nella tradizione scissa in due contrariamente a quanto ce ne dice lo stesso autore nel suo scritto (v. appresso) sull'ortografia. La data precisa dell'opera è incerta: pare che essa posa fissarsi fra il 551 e il 562.

Cassiodoro redasse una *Expositio epistolae ad Romanos* rimaneggiando ulteriormente, come già sappiamo (§ 113), una edizione riveduta del commentario di Pelagio. Esso ci è stato tramandato fra le opere di Primasio di Adrumeto (§ 137). Brevi note erano le *Complexiones in epistolis apostolorum et actibus apostolorum et apocalypsi*, dedicate in gran parte alle lettere di S. Paolo. Un «liber titulorum» che doveva essere una raccolta di testi biblici è andato perduto.

Nel 93º anno di età Cassiodoro redasse, sempre per i suoi monaci, un manuale *De orthographia*, contenente estratti da una serie di antichi autori.

Fece anche eseguire le traduzioni dei tre storici ecclesiasitici greci della prima metà del V secolo, Socrate, Sozomeno e Teodoreto, e fuse quindi le tre traduzioni facendone un'opera unica, la *Historia ecclesiastica tripartita* in 12 libri, che divenne — nonostante i vari errori della frettolosa traduzione e compilazione — un manuale di storia ecclesiastica antica del Medioevo.

§ 160. *La fine della letteratura latina cristiana antica.* — Non a caso una lunga tradizione secolare ha accoppiato i nomi di Boezio e di Cassiodoro. Essi rappresentano la fine della letteratura latina antica non solo cristiana, ma anche profana. Le due correnti confluiscono in loro più strettamente che in altri scrittori precedenti. In Boezio la filosofia e la coltura antica prevale sopra l'interesse e il sentimento cristiano; in Cassiodoro accade il contrario. Pure il primo professa sinceramente il cristianesimo e sente il bisogno di applicare la sua coltura antica e il suo pensiero razionale allo studio di esso; il secondo pone la conoscenza della coltura antica come strumento necessario per la coltura religiosa. Ambedue divennero fondamentali per il medioevo, a cui fornirono pensiero e tecnica, facendo da legame fra esso e l'antichità. Dopo loro l'associazione delle due culture per un periodo di qualche secolo si può dire venga meno: l'interesse puramente religioso ascetico o cronistico-occasionale perde contatto con il patrimonio let-

terario dell'antichità. Inoltre si allentano assai i rapporti tra le varie regioni d'Occidente e si dissolve l'unità della coltura romano-cristiana. Gregorio di Tours e Gregorio Magno rappresentano questa nuova condizione di cose; e con loro incomincia propriamente la storia della letteratura medievale.

NOTE AL CAPITOLO VENTESIMO.

Su Boezio v. SCHANZ, IV, 2, §§ 1077-1083; BARDENHEWER, V, § 50. Su Cassiodoro v. SCHANZ, ivi, §§ 1044-1054; BARDENHEWER, ivi, § 51; A. VAN DE VIJVER, *Cassiodore et son oeuvre*, in *Speculum*, VI (1931), p. 244; H. TIELE, *Cassiodor, seine Klostergründung Vivarium und sein Nachwirken im Mittelalter*, in *Studien u. Mitteil. z. Geschichte des Bened. Ordens*, L (1932), 378.

Gli scritti di Boezio in MIGNE, LXIII-LXIV, Nel CSEL sono stati pubblicati i due commentari all'Isagoge di Porfirio, XLVIII (1906), di SCHEPSS e BRANDT, e il *De consolatione*, LXVII (1934), di G. WEINBERGER. Degli scritti sulle arti del quadrivio ha dato una nuova edizione il FRIEDLEIN nella «Bibliotheca Teubneriana» (1867). Dei due commentari al *De interpretatione* ha dato una nuova edizione di MEISER (ivi, 1877, 1880). Degli scritti teologici nuova edizione del PEIPER in appendice al *De consolatione philosophiae*, nella «Bibliotheca Teubneriana» (1871), Del *De consolatione*, oltre le ricordate edizioni, altra di FORTESCUE e SMITH (London), 1925).

Cassiodoro è in MIGNE, LXIX-LXX. I frammenti dei discorsi sono stati editi dal TRAUBE in appendice all'edizione delle *Variae* del Mommsen (v. appresso). Della Cronaca nuova edizione del MOMMSEN in Mon. Germ. hist., «Auct. antiquiss.», XI (1894), p. 120. Le due compilazioni di JORDANES sono edite dal Mommsen nella stessa collezione, V. 1 (1882). *Delle Variae* ediz. dello stesso nella stessa collezione, XII (1894) (cfr. A. HOFMEISTER, *Zur Ueberlieferung von Cassiodors «Variae»*, in *Hist. Vierteljahrschrift*, XXVI [1931], p. 13). Quivi p. V, il frammento dell'*Ordo generis*. Il *De ortographia* è in KEIL, *Grammatici latini*, VII (Leipzig, 1880), p. 143.

§ 154. (1) V. G. B. PICOTTI, *Il senato romano e il processo di Boezio*, in *Archivio stor. it.*, LXXXIX (1931), p. 205.

(2) *In cat. Arist.*, II, intr. (MIGNE, LXIV, 201).

§ 155. (3) V. A. GUZZO, *L' «Isagoge» di Porfirio e i commenti di Boezio* (Torino, 1934).

§ 156 (4) MIGNE, LIX, 399.

§ 159. (5) Utilizzazione tacita della Regola sostiene il CHAPMAN, *Saint Benedict*.. (v. Bibliogr. § 141); contra, G. MORIN, *L'ordre des heures canoniales* (v. § 139, n.) e THIELE (v. sopra).

AGGIUNTE ALLE NOTE

C. I, nota iniziale. — Per il contenuto degli scritti (con particolare riguardo alla parte teologica) e per la bibliografia si può consultare anche G. Rauschen, *Patrologie*, 10-11. Aufl. neubearb. von B. Altaner (Freiburg i. Br., 1931). — Per tenersi al corrente della produzione scientifica intorno alla letteratura latina cristiana antica va particolarmente raccomandato il *Bulletin d'ancienne littér. chrét. lat.*, pubblicato in appendice alla *Revue Bénédictine*. Ricordiamo anche G. Krüger, *A Decade of Research in early Christian Literature*, 1921-1930, in *Harvard Theol. Revue*, XXVI (1933), p. 173 (e a parte).

§§ 2-4. Per la Bibbia latina v. anche Fr. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel* (Paderborn, 1928). — Per la questione della molteplicità o dell'unità delle « Vetus Latina », v. *Les anciennes traductions latines des Machabées éditées par* D. D. De Bruyne (*Anecd. Mareds.*, IV), 1932. — Che l'*Itala* di S. Agostino sia la revisione esaplare di S. Girolamo è tesi ripresa da A. Pincherle in *Studi e materiali di storia delle religioni*, VI (1930), p. 272. Sulla questione si veda anche il sopra ricordato *Bulletin* della *Revue bénéd.*, XLII (1930), p. 30, con la più recente bibliografia. — A. Baumstark, *Die Evangelienzitate Novatians und das Diatessaron* e *Tatianismen in röm. Antiphonar*, in *Oriens Christ.*, XXVII (1930), p. 1, 165, sostiene che il Diatessaron latino è tradotto direttamente dal siariaco di Taziano, e che dal primo sono prese le citazioni di Novaziano. Scettico si mostra in proposito il De Bruyne nel *Bulletin* della *Revue Bénédictine*, 1932, p. 113. — Per il Nuovo Testamento latino marcionita v. la ricostruzione del von Harnack nella sua classica monografia *Marcion* (« Texte und Untersuchungen », XLV, 1924²). — Per il latino delle antiche versioni bibliche cfr. J. Schrijnen, *Charakteristik des altchristlichen Latein* (Nimega, 1932).

§ 5. Contro il carattere marcionita dei prologhi paolini si è dichiarato W. Mundle, *Die Herkunft der « marcionitischen » Prologe zu den paulinischen Briefen*, in *Zeitschr. für neutest. Wissensch.*, XXIV (1925), p. 56, che vorrebbe derivarli dall'Ambrosiastro. Gli replicò sostenendo efficacemente il carattere marcionita A. von Harnack nella stessa rivista, p. 204. A favore del Mundle si dichiarò il Langrange in *Revue biblique*, XXXV (1926), p. 161. — Sulle varie attribuzioni del Canone Muratoriano, e su quella predominante nei tempi più recenti di Ippolito — combattuta dallo Harnack, sostenuta dal Lagrange — si veda A. Donini, *Il canone muratoriano*, in *Ricerche religiose*, II (1926), p. 127. Per l'attribuzione ad Ippolito è tornato a pronunciarsi il Lagrange in *Revue biblique*, XLII (1933), p. 161.

§ 6. Della *Passio Perpetuae* nuova edizione (con traduzione inglese) migliore delle precedenti, di W. H. Shewring (London, 1931). Dello stesso, *En marge de la Passion des SS. Perpétue et Félicité*, in *Revue bén.*, XLIII (1931), p. 15, che sostiene la priorità del testo latino e attribuisce al redattore un rimaneggiamento assai discreto dei racconti di Perpetua e di Saturo.

C. II. Su Minucio Felice v. l'articolo di H. G. Opitz nella *Real-Encycl.* di Pauly-Wissowa (1932), col. 1816. n. 3. La questione è stata ripresa da J. Schmidt, *M. Felix oder Tertullian?* (Borna, Leipzig, 1932), per la priorità di Minucio; e da H. Diller,

In Sachen Tertullian–M. Felix, in *Philologus*, XC (1935), p. 98, per la priorità di Tertulliano.

n. 5. Contro l'ipotesi del Martin v. H. KOCH in *Deutsche Literaturzeitung*, LI (1930), col. 2458.

C. III. Su Tertulliano v. l'articolo di U. KOCH nell'enciclopedia Pauly-Wissowa (1934), col. 822. — Una serie di contributi particolari di critica soprattutto testuale forniscono gli *Studia Tertullianea* di G. THÖRNELL, I-IV (Upsala, 1918-1926). — Contributi importanti in H. KOCH, *Tertullianisches*, in *Theol. Studien und Kritiken*, CI (1929), p. 458, e CIII (1931), p. 95, 127. — Sulla sintassi, lo stile, il vocabolario e qualche passaggio più difficile, H. HOPPE, *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians* (Lund, 1932). — Su termini ed espressioni giuridiche, A. BECK, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian* (Halle, 1930).

Sul codice Fuldense v. A. SOUTER, *A supposed Fragment of the lost Codex Fuldensis*, in *Journal of Theol. Studies*, XX (1920-1921), p. 163. — Sulla questione del testo fuldense dell'*Apologeticum* v. il quarto degli studi sopra citati del THÖRNELL, *De Tertulliani Apologetico bis edito*, il quale sostiene che le due recensioni rappresentino due edizioni diverse dello stesso autore. Nello stesso senso G. PASQUALI in *Studi italiani di Filologia classica*, N. S., VII (1929), p. 13.

Dell'*Ad Nationes* l'ultima e migliore edizione è quella di J. G. Ph. BORLEFFS (Leiden, 1929). — Nuova edizione dell'*Apologeticum* di J. Martin nel « Florilegium » di Bonn (1933), basata sul principio che la volgata e il Fuldense risalgono allo stesso archetipo. — Dello stesso, seconda edizione (1930) del *De praescriptione* già edito dal RAUSCHEN nella stessa collezione. — Buone edizioni del *De cultu feminarum* (1930), del *De pallio* (1932), del *De corona* (1927) e del *De fuga in persecutione* (1932) del MARRA nel « Corpus Paravianum » (Torino). — Rappresentano pure un miglioramento sulle precedenti edizioni quelle del *De baptismo* del BORLEFFS in *Mnemosyne*, LIX (1931), p. 1; e del *De anima* di J. H. WASZINK (Amsterdam, 1933).

n. 1. H. KOCH, *Tertullians Laienstand*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXXV (1914), p. 1, nettamente contro il presbiterato; e così ancora nei saggi *Tertullianisches* citati sopra.

§ 17. A. KARPP, *Sorans vier Bücher* Περὶ ψυχῆς *und Tertullians Schrift « De anima »*, in *Zeitschr. für neutest. Wiss.*, XXXIII (1934), p. 31.

C. IV, nota iniziale. V. anche l'opera del BECK citata qui sopra per Tertulliano.

§ 23. (p. 63 s. del testo). Per la tesi che Minucio dipenda dal *Quod idola* v. c. II, n. 5, con l'aggiunta qui sopra. Il Diller (qui sopra, c. II, n. 3) è per la dipendenza del *Quod idola* da Lattanzio.

C. VIII, § 54. P. HENRY, *Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe* (Louvain, 1934).

C. IX, § 56. Sui rapporti tra Firmico Materno e Plotino v. HENRY, qui sopra.

§ 58. C. H. TURNER, *Notes on the Antidonatist dossier and on Optatus*, in *Journal of Theol. Studies*, XXVII (1926), p. 283.

C. XIV, § 94, n. 4. V. anche lo scritto di P. HENRY citato qui sopra (c. VIII, § 54).

§ 101. A proposito del *Contra Faustum* v. P. MONCEAUX, *Le manichéen Faustus de Milève: restitution de ses « Capitula*, in *Mémoires de l'acad. des Inscript.*, XLIII (Paris, 1924).

§ 102, n. 25. Nuova edizione del *Psalmus contra partem Donati* di C. LAMBOT in *Revue Bén.*, XLVII (1935), p. 318, assai importante, perchè non solo il testo è emendato, ma completato in base a un manoscritto di Leida con cinque versetti preliminari, uno nella strofa C, e due nella Q.

§ 109, M. COMEAU, *Sur la trasmission des Sermons de S. Augustin*, in *Revue des Études Latines*, X (1932), p. 428.

C. XVI, § 127. Sopra un passo dei *Commentarii in psalmos* v. F. J. DÖLGER, *Amor und Christus nach Arnobius d. Jüng.*, in *Antike und Christentum*, III, 4 (1932), p. 225.

§ 128. S. COLOMBO, *Per una edizione critica delle opere di S. Massimo*, in *Didaskaleion*, N. S., II (1924), p. 71.

C. XVII, § 142. Della vita di Fulgenzio, di Ferrando, recente edizione (con traduzione francese) di G. G. LAPEYRE (Paris, 1929). — Sull'edizione del Krusch della *vita Caesarii* v. S. CAVALLIN, *Literarhistorische und textkritische Studien zur* « *Vita S. Caesari* » (Lund, 1934).

C. XVIII, § 143. Sul testo delle citazioni di Gilda (in cui la Vetus latina si alterna ancora con la Volgata, che è però prevalente) v. F. C. BURKITT, *The Bible of Gildas*, in *Revue bénéd.*, XLVI (1934), p. 206.

§ 145. Nella « Collectio Veronensis » edita dallo SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma* (nelle *Abhandlungen* dell'Accademia Bavarese, 1934) sono le ep. 8, 19, 20 (secondo la num. del Thiel, e così in seguito) di Simplicio; 6 di Felice III; 1, 3, 8-10, 12, 27 e il trattato 4 di Gelasio. — Nella « Collectio Berolinensis », edita dallo stesso, ivi, sono l'ep. 1-4, 7. 8, 10, 12, 14-18 di Felice III e i trattati 2 (di cui occorre rilevare che è impugnata l'autenticità) e 3 di Gelasio. Ivi pure (nn. III, V) lo Schwartz pubblica l'ep. 7 di Simplicio e la 10 di Simmaco.

C. XX, § 158. B. H. SKAHILL, *The syntax of the Variae of Cassiodorus* (Washington, 1934).

INDICE DEI NOMI

Il numero indica la pagina. Il corsivo distingue la trattazione principale. — Non si indicano le menzioni dell'Antico e del Nuovo Testamento e dei singoli libri biblici, che ritornano continuamente nell'opera.

ERRATA-CORRIGE

				invece di	*leggere*
Pag.	22	linea	9	De Scritti	Scritti
»	52	»	11 dal basso		dopo « Domini » aggiungere: o Ad *Flavium Felicem*
»	63	»	4-3 dal basso	*Apologericum*	*Apologeticum*
»	81	»	5 dal basso	Calidonio	Caldonio
»	82	»	8	Felicissimo	Felicissimo
»	116	»	23	dai vari	da vari
»	147	»	23	Origine	Origene
»	150	»	27		
»	149	»	7 dal basso	*Theedosium*	*Theodosium*
»	170	»	16 dal basso	Ruffino	Rufino
»	172	»	26	Hierosolimitana	Hierosolymitana
»	173	»	25	*Epistolea*	*Epistolae*
»	178	»	11	*ebraicorum*	*hebraicorum*
»	184	»	ultima	Hierosolimitanum	*Hierosolymitanum*
»	198	»	22	Epitalamium	Epithalamium
»	199	»	10 dal basso	*Nicomacum*	*Nicomachum*
»	201	»	6	La	Le
»	218	»	25	*manicheo*	*manichaeo*
»	229	»	7-6 dal basso	*Retractiones*	*Retractationes*
»	250	»	12	Celanzia	Celenzia
«	250	»	17	*cristiana*	*christiana*
»	252	»	9 e 11 dal basso		
»	270	»	17 dal basso	*Praedestinatius*	*Praedestinatus*
»	277	»	3	autichiani	eutichiani
»	283	»	1-2	un *Commentario sulla Apocalisse*	dei *Commentaria super Apocalypsim*
»	295	»	penultima		dopo la parentesi aggiungere: (& 142).
»	300	»	14 e 4 dal basso	Ilario	Ilaro
»	300	»	4 dal basso	Arclatenses	Arelatenses
»	316	»	6 dal basso	Entarico	Eutarico

4-29-78

Salvatorelli
Storia della letteratura latina Cristiana ...

1221361

MAY 3 '39 JUN 8 '39	Dr Colwell
JUL 31 '40 AUG 28 '40	Charles Farace Desk #26
AUG 28 '40 SEP 25 '40	Charles Farace 5825 Maryland
MAR 13 '41 MAR 12 '41	Charles Farace Desk # ~~II~~ 14
FEB 23 '42 MAR 25 '42	H Pech W.B. 16
JUL 17 1945 JUN 26 1951	Mc Wilapinski Staff (Harper W31)
AUG 31 1952 MAY 20 1952	Emiliani et Bu Emiliani

BR 67 .S2	1221361 Salvatorelli Storia della letteratura latina Cristiana ...
MAY 3 '39	Colwell JUN 8 '39
JUL 31 '40	Farace # 26
AUG 28 '40	C. Farace
JAN 13 '41	C. Farace # 14
FEB 23 '42	H Peck
JUL 17 1949	M. Wileczynski JUN 28 1951
AUG 31 1951	Evans MAY 20 1952